PROCEEDINGS

OF THE

Idara-i-Maarif-i-Islamia

SECOND SESSION

HELD AT

LAHORE

10th, 11th and 12th APRIL, 1936

★

PUBLISHED BY

THE WORKING COMMITTEE

OF THE

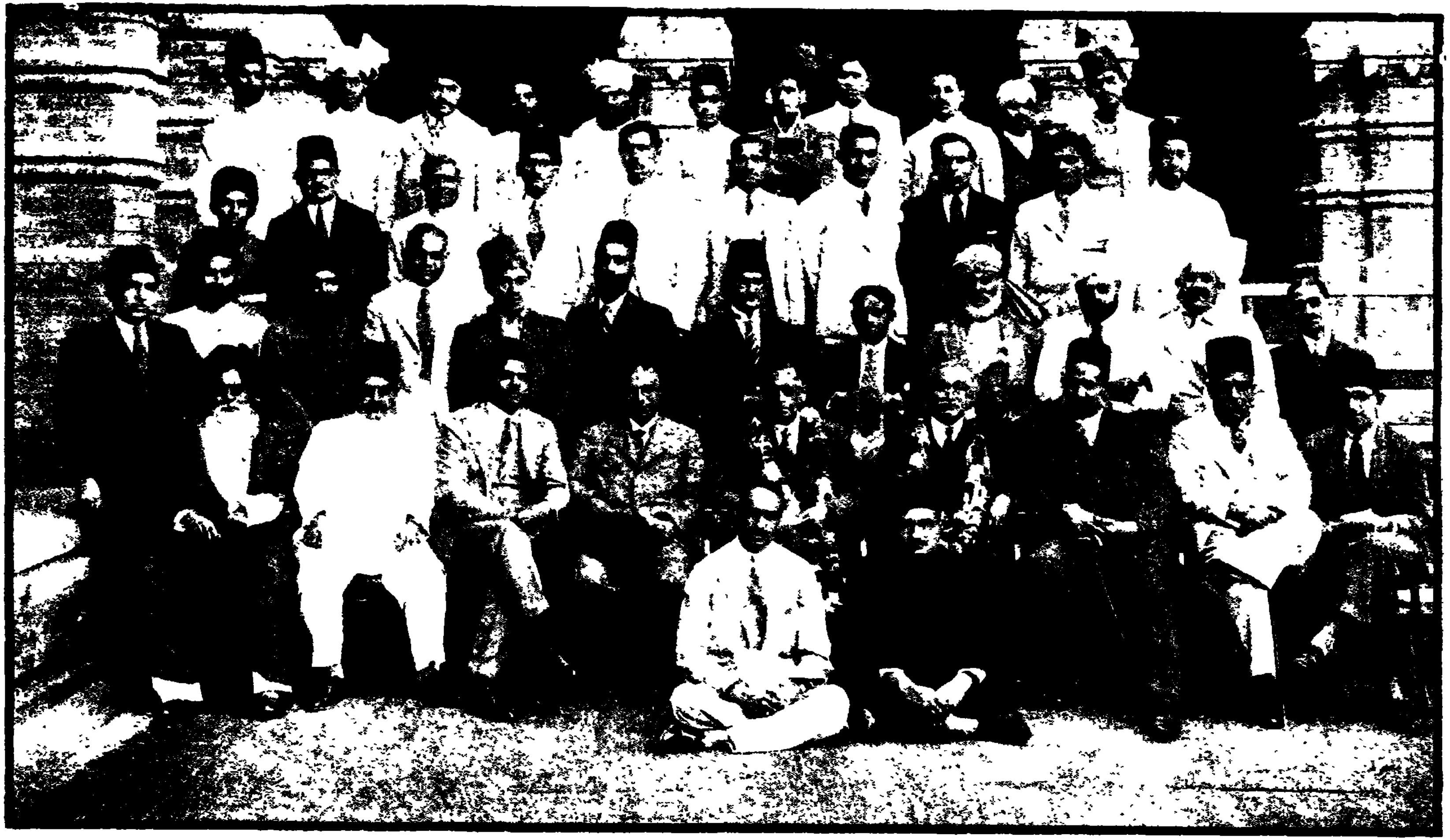
IDARA-I-MAARIF-I-ISLAMIA

LAHORE

1938

Printed at the Ripon Printing Press, Bull Road, Lahore
by Mirza Muhammad Sadiq.

Members & Delegates Idara-i-Maarif-i-Islamia at Second Session Lahore in April, 1936





The late Dr. Sir MOHAMMAD IQBAL, Founder of the Day and President of the First Session



The Late Mian Sir Fazl-i-Husain
President of the Special Session

PROCEEDINGS

OF THE

Idara-i-Maarif-i-Islamia

SECOND SESSION

HELD AT

LAHORE

10th, 11th and 12th APRIL, 1936

PUBLISHED BY

THE WORKING COMMITTEE

OF THE

IDARA-I-MAARIF-I-ISLAMIA

LAHORE

1938

Printed at the Ripon Printing Press, Bull Road, Lahore
by Mirza Muhammad Sadiq.

CONTENTS

Address of Welcome

BY

Mr. A. Yusuf Ali

M.A., LL.M., C.B.E.

President of the Reception Committee

ADDRESS OF WELCOME

BY

The President of the Reception Committee

AS President of the Reception Committee I have the pleasant duty of welcoming all the members, guests and visitors of the Idara, who have kindly taken the trouble to come to our session.

In particular, may I welcome you, Sir Fazl-i-Husain, as Chairman of our session? We are glad to have you among us not only from the point of view of the Idara, but also as a Punjabi come back to the Punjab after a few years' peregrinations under the mystic veils of the Government of India. We feel sure that in common with the rest of the Punjab we shall find your presence inspiring. It will be an inspiring factor in the pursuit of those ideals of learning which the Idara has set before itself

May I also welcome the many other distinguished men of learning, who have accepted our invitation and have either come personally to take part in our deliberations or sent papers to be incorporated in our Proceedings? Where there are so many distinguished persons, it would be invidious to give names. But I note that we have visitors from all parts of India, including Aligarh, Delhi, Lucknow, Allahabad, Bahawalpur, Junagarh, Hyderabad, Bombay, Ahmedabad, Calcutta and Dacca. I should also like to extend the warmest welcome to our visitors from Lahore and other places in the Punjab.

The Idara was started in 1933 under the inspiration of that distinguished man of letters and poet of

modern India, Sir Muhammad Iqbal. With a handsome donation from His Exalted Highness the Nizam of Hyderabad, that princely supporter of all good causes, the Idara was able to hold its first session and to print the first volume of its proceedings, which is now available to the public. You will see that this first fruit of its labours includes in its English section such subjects as (1) the Study of Optics by the early Muslims with special reference to Ibn-ul-Haitham, (2) Arab Social and Political Organization in relation to Land, (3) Amir Khusrau's Hindi Poetry, and (4) Professor Shafi's article on the Mikālī Family of Khurasan. In its Arabic section it has a valuable paper on the Ikhwān-us-Safā by Mr. Husain Al-Hamdāni, who supplemented the researches of Dieterici on the subject in connection with his Doctorate Thesis. There is further an Urdu section throwing valuable light on the Builders of the Taj by Syed Sulaiman Nadvi, on the Painter Bihzād by Master Abdullah Chughtai, and on Muslim Civilization in Sicily by Maulvi Riyasat Ali Nadvi, besides several other papers of note that could be mentioned. You will notice from the programme for this Session that an equally attractive bill of fare has been promised for our present meeting.

The ideals of the Idara are indeed high, as you will see from the little pamphlet which will be distributed to you on its aims and objects. Such ideals can only be carried out if funds are available. The three years' generous donation from Hyderabad will terminate this year. But we hope that it will be continued, and if our work commends itself to His Exalted Highness, that it will be enlarged for the development of our future work. Islamic studies have unfortunately not received the attention which their importance demands from the Indian Oriental Congress so far We feel quite sure that if our efforts are successful in focussing attention on the vast amount of work that lies before us, it will create a new

atmosphere in the world of learning in India. We hope that Muslims and non-Muslims who are interested in such work will freely contribute to our resources and enable us to push on our work. I hope myself to submit to your judgment a paper on the Scope and Content of Islamic History, which will draw your attention to a gap in our literature urgently requiring to be filled up.

Another matter to which I should like to draw the attention of our guests is the interesting Exhibition, which we are showing in the Arabic Section of the Punjab University Library. It includes manuscripts, coins, paintings, and other objects illustrative of Muslim art. I take this opportunity of thanking the owners of these valuable exhibits for their loan, the indefatigable workers who have got them together, and the Librarian and authorities of the University Library for their kindness in placing the space at our disposal. The Exhibition will well repay examination and study.

Lahore has an Oriental College, which occupies a special position in our University life It was the nucleus out of which the Punjab University itself grew. Its Principal and Professors have silently worked behind the scenes in making the sessions of the Idara a success. The burden of the work has chiefly fallen on their shoulders, and I feel that our warmest acknowledgments are due to them.

May I, Sir, now ask you to deliver your Presidential Address and formally open the Proceedings of the Idara?

Presidential Address

DELIVERED BY

Dr. Mian Sir Fazl-i-Husain

M.A., LL.D. (Pb.), D. Litt. (Delhi), K.C.S.I., K.C.I.E., Kt.

PRESIDENTIAL ADDRESS

DELIVERED BY

Dr. Mian Sir Fazl-i-Husain

MR. YUSUF ALI AND GENTLEMEN,

I feel extremely diffident in discharging the duty of giving a presidential address at this second session of the Idara-i-Maarif-i-Islamia. I feel the Idara is right above the scope of my work and that I can only be a trespasser when addressing you. Yo will naturally ask why then did I accept this office? This is the question I have put to myself more than once during the last week, when I was asked for a copy of my address and it was not forthcoming. I must admit that it was my own weakness, perhaps due to my weak health, that let me fall an easy victim to the importunities of the office-bearers of the Idara. I should have tried to resist them and should have had the courage to refuse their generous offer. However, here I am, pleading for your taking generously a lenient view of my mistake.

Idara's Scope of Work

I will not attempt any elaborate or exhaustive address. You are, no doubt, familiar with the foundation and the work of this Idara. The scope of its work is limited to Islamic culture, in particular Indian Islamic culture, but within this limitation covers a very wide range—language, literature, various branches of knowledge, science and art. There is no need to dwell on the importance of such studies. Truth or knowledge for its own sake is entitled to our devoted service and the

utilitarian element renders carrying out of researches imperative.

National Basis of Islamic Research Work in India

What I propose to say to you now is this: Your Idara may appear to you from the Islamic point of view, most necessary in order to keep Islamic learning, Islamic traditions, Islamic glory alive. All honour to those who take that view. It is the right view and it deserves all the encouragement that can be given to it. To me the work, however, makes a special appeal. I, as an Indian, consider that this work here in India has greater importance, deeper significance than elsewhere.

Whether Islamic religion, language, literature, history, art or culture are to be studied here, as they are studied in Afghanistan, Iran, Iraq, Turkey or Egypt, etc., or is it that a different significance attaches to these studies in India? I believe these studies in India have far greater significance than in other countries. India of ancient Archæological period or, say, four or five thousand years before Christ may have had a culture, but it is not easy for a layman like me to visualize it. Our India of the 7th century of the Christian era, however, presented a sad spectacle--where the vigour and glory of the ancient Vedic period had ceased to exist. Buddhism had come and gone, and the prevailing caste system with its dreadful code against the Untouchables—millions of humanity, was one which did not contribute towards making that period a brilliant chapter of the Indian history. It was the impact of Islam and Islamic principles with the India of the 8th, and later of the 12th and 13th centuries of the Christian era which produced far-reaching results.

Contribution to Indian Culture

In course of time this impact resulted in Indian mind turning itself to the most essential task of self-examination. The chief principles of Islam-- Unity of God, and the conception of God sending His messenger to His mankind for

their betterment, without distinction of caste or colour or creed very much revolutionized the Indian mind of the day. Millions of mankind in India having lost the path, having missed the way, having found themselves hopelessly divided in steel frame of cruel caste could not fail to be affected by this clash of principles, and its far-reaching consequences. This contact continued for several centuries and resulted in the evolution of India's culture of the last four centuries. Indian religions were rediscovered. Efforts were made to do away with the excrescences of the decadent period, excrescences in which Indian religions and culture were lost. It is a service to India which the Indian Muslim should continue to render; to neglect it is to be false to your mother country. This service is to be renderd in the spirit of devotion, of reverence, and not of conferring a favour. This is the national basis in India for the scholarly research work in Muslim religion, language, literature, knowledge, science, art and culture. Your Idara is thus rendering a service not in a limited way to Islam only, but is rendering a noble service to India and the Indian nation.

The growth and development of Indian culture during the last four or five centuries would have been impossible but for the Islamic influence; and the good work thus started, still remains incomplete, and its further development, depends upon institutions like your Idara. Gentlemen of the Idara continue your efforts, serving the cause of Islamic culture as well as Indian National needs.

Tribute to Scholars

A scholar's work is tedious, involves sustained strenuous labour and is carried out in scholarly seclusion. It is understood and appreciated only by a few. The work of a research scholar is even more difficult more tedious and involves more strain and the results of his

labour are seen by a still more limited and more select audience and yet in the end the work of both is of the highest value to the nation. Such work is its own reward and is the noblest and most precious service rendered to India. As an admirer of all scholarly research work I pay my tribute or appreciation to all those engaged in the noble task of seeking the truth, discovering the truth, disclosing the truth, and contributing to the evolution of the truth. May their efforts never slacken, may their zeal never lessen, may their energy never weaken and may their inspiration never flag and may the output of their efforts be for the glory of Islam and India.

I wish the Idara every success.

Islamic History:
Its Scope and Content

BY

Mr. A. Yusuf Ali
M.A., LL.M., C.B.E.

ISLAMIC HISTORY: ITS SCOPE AND CONTENT

THE teaching of history in Indian Colleges and Universities has been the subject of a great deal of adverse comment at various times. It has been urged: (1) that the books chosen misrepresent history; (2) that the misrepresentation or bias is in favour of views which the Muslims cannot accept; (3) that the methods of teaching are wrong; and (4) that if such methods are not modified, it is better to teach no history at all than to teach false history.

In the case of Islamic History the position is even worse. The few Indian Universities, which have recognised it as a subject of higher study, have recognised it only in a half-hearted way. They urge in self-defence: (1) that there are no suitable books in English on the subject; (2) that there is no reason why religious history should be taught; and (3) that the Muslim students who take the subject are either unduly favoured if they read a few books that have no educational value, or unduly handicapped if they have to learn the subject in Arabic or Persian while the rest of their subjects are taught in English. It is also asserted that Arabic or Persian books of the kind that imply deep research are mostly in manuscript or in badly printed texts unsuitable for University study.

Only a short time ago the subject aroused a heated controversy in the Punjab. The controversy was stilled by a compromise. But the Punjab University is still seeking for advice and assistance in the matter of the courses or the syllabuses to be prescribed.

This unsatisfactory position has mainly arisen because we Indian Muslims ourselves have neglected our own history or have been content with a presentation of it which did not come up to the standards required in University teaching. This is the more surprising, considering that the Muslims in their early periods were noted for their devotion to historical literature. Ibn Khaldūn, of North Africa and Spain, stands out as one of the most eminent of historical philosophers. Mas'ūdi, of Baghdād, is encyclopædic in knowledge and comprehensive in his outlook. Ṭabarī, of North Persia and Baghdād, is the greatest mine of historical material in any language. And these men, especially the first two, were not merely writers but men of affairs and great travellers. Among the Geographers Yāqūt and Muqaddasi were men who travelled widely and collected facts from personal experience.

The amount of historical literature in Arabic and Persian was so enormous that it ceased to be possible to compass the whole of it, and many of the great works were abridged and some of the abridgments were re-abridged. The vogue of the re-abridgments brought undeserved neglect on the fuller works which have in many cases been lost and which in other cases exist now only in manuscripts which are scarce and inaccessible.

With regard to Indian History, until within two generations ago, there was little historical material except what had been contributed by the Muslims. A reference to Elliot's ***History of India as told by its own Historians*** will prove this. He collected a large number of historical documents, and published abridgments or extracts of them in his monumental work. This was a great service, at a time when little historical material was available in India. But he unconsciously twisted the Muslim historical material available to him. With our fuller knowledge now we can see (1) that Elliot's work was inaccurate and

totally inadequate, and (2) that his abridgments and summaries were in many cases incorrect, and (3) that a bias against Islamic thought and Islamic institutions unconsciously insinuates itself and penetrates the general historical picture which was in the mind of Sir Henry Elliot.

Within this generation and the one preceding it several new factors have arisen to obscure the real significance of the work done by Muslims in India. The discovery of epigraphical material and its careful tabulation and translation has thrown further light on non-Muslim phases and periods of Indian history. The reinterpretation of Sanskrit and other texts, including Puranic history, has furnished further material for the dark ages of Indian history. The discovery of buried ruins like those at Harappa and Mohenjo Daro has added vastly to our vision of Indian history backwards, although the conclusions to be drawn from these discoveries still furnish matter for controversial battles between different schools of thought. More than all, the newly awakened national consciousness of Hinduism and the growing communal divergence between the majority community and the Muslim minority in India have resulted in the suppression or distortion of the facts of the Muslim period. So great a writer as Sir Rabindranath Tagore in his *Vision of Indian History* ignores the Muslim element altogether. Such a vision cannot discover the least little vestiges of a people who directed the destiny of India and revolutionized her thought, art, literature, and institutions to a greater or less degree for nine or eleven centuries.

But Indian history is not Islamic history. Only a portion of it is Islamic history, and that portion is only a portion of Indian history. The Calcutta University in its curriculum of Islamic history only refers to Indian history, and seems to lay emphasis on its decadent period. No

doubt Islamic history would have a considerable section devoted to the various movements connected with the commercial and political advent and progress of Islam in India, the decline of its power, and its influence on the government and history of the country at the present day. We shall discuss this point further when we proceed to define the scope of Islamic history.

The first point to note is that Islamic history is not the same as Islamic theology. While theology discusses the system of religious thought in Islam, either by itself or (which has rarely been done by Muslims) by the comparative method, Islamic history deals with larger social, political and religious movements taken in the mass, which have swayed not only Islamic peoples but also those with whom their history is intertwined. In studying the central figure of Islam, our Holy Prophet Muḥammad, theology would naturally discuss the position of Prophets in general and of the latest and greatest of the Prophets particularly, as well as the nature and theory of inspiration and the validity of the various ecclesiastical and social institutions that have arisen out of the interpretation of the revealed Books and of the Prophet's Teaching and Life.

Islamic history in studying the biography of our Holy Prophet would study it from a purely human and historical point of view. It would discuss questions of chronology, questions of topography, and questions arising out of the Prophet's human relationships by blood and marriage. It would describe the growth of his personality in the conditions of ordinary human intercourse,—his sweet childhood, his earnest boyhood, his enquiring spirit in the different stages of his manhood, his experiences as a man, as a preacher, as an organizer, as a leader, as a soldier and general, as a ruler, as a law-giver, and as a maker of history. When he comes into contact with world forces, such as the Byzantine or the Persian

Empire, or brings up minor forces like Abyssinia into world history, Islamic history must briefly discuss and explain, from all our points of view, as Gibbon has done from his point of view, the contacts, their antecedents, and their consequences. Islamic history must show the state of society into which the Prophet was born and the remarkable transformations which he effected in its tribal or religious organization and mentality as well as in its outlook on knowledge and life generally. Basing itself on purely human motives and purely human means, it would examine the significance of the gigantic task achieved by him in world history. It would analyse and appraise the various strands of thought and events which it influenced or modified or destroyed or strengthened. It would give a reasoned account of the Islamic Movement as it impinged on the conditions that obtained in his lifetime. After him Islamic history would become the history of Islamic peoples. As Islam claims to teach the standard of human life and is not confined exclusively to one Prophet or one people, our classical historians begin history with Adam. Islamic history would from that point of view be co-extensive with human history. But that would be to spread the canvas too wide. It would be an impossible beginning for scientific history.

Nor should Islamic history be merely confined to the religious history of Islam. We could, if we wished, follow the plan of Von Harnack's *History of Dogma* in seven volumes, but it would only have an antiquarian interest. Shahrastani's *Book of Religious Sects and Schools of Philosophy* (twelfth century A. D.) can be doubled and quadrupled now, and its static point of view converted into a moving picture, in which the foreground in our time would be occupied by the Wahhabis, the Sanusis, the Babis, and the Qadianis. We could trace the growth of religious ideas, before and after the advent

of Islam; discuss the various religious controversies that arose and the different sects and their conflicts; and examine the various fantastic half-way houses between Islam and Christianity in the European outskirts of the old Turkish Empire or Islam and Hinduism in various sects in India or Islam and Zoroastrianism in certain schools of Persian thought, or Islam and local ideas, customs, and superstitions in various parts of Asia, Europe and Africa. These in themselves would form a long and interesting study. The more important of them would come in for mention in Islamic history, but they would not occupy the greater part of the field, but be subordinated to the main theme of the development of the life of the Islamic peoples.

Islamic history, as I conceive it, will be a subject of study not only for Muslims or persons interested in religious history as such. It should have a much wider appeal. It should be a study of cultural history, with points of contact with the cultural history and often with the political history of nearly all the vital nations of the world. The bricks with which our historical structure will be built would be constructed by many hands with specialized skill and knowledge. But the architectural unity would be attained by laying the bricks together with the cement of the historical method. It should be an honest service of truth. It would bring into relief the fact that no portion of human history can be studied in isolated compartments of race or country or language or period. A careful comparison of all these elements in their proper relations would alone bring out the unity and universality of the human spirit. The Islamic spirit has always sought this ideal, though it has too often in practice failed to achieve it. A leaven of that spirit in historical studies would lift us out of the ruts of extreme nationalism, sectarianism, racialism, and religious obscurantism. Islam recognizes no boundaries between the

religious and the secular, the Church and the State, the priesthood and the laity, or sacred and profane knowledge.

I will now indicate briefly the lines which, as conceived by me, our complete Islamic history will follow. It will first sketch in preliminary chapters the general religious history of the world—not the history of every important religion in detail but rather a broad outline of religious ideas and institutions in different countries and in different ages. I would not confine myself merely to the religions of Western Asia. I would also include the important religious movements of farther Asia. Though they did not directly come into contact with Islam at its very birth, they had a great deal to do with Islam within a century or two after its birth. We take account of these things, because, if our idea is correct, Islam is a universal religion and everything that concerns religion and mankind converges into a stream in Islam. Pre-Islamic Europe would also have to be considered with respect to the great streams of Greek and Roman civilizations, and also the less well-known ideas in the Teutonic Sagas and the early twilight of Celtic traditions. Africa would be represented by the great stream of Egyptian religion. Other Continents need not be considered, because (1) they are of little account in the development of world ideas, and (2) there is so little known of them that is definite.

The literatures of Judaism and Christianity will have to be specially examined, because the immediate background of Islam is furnished by the history of these religions. We shall have to examine not only the modern schools of thought under these heads, which have been, we claim, greatly influenced by Islamic thought and the presence of Islam in the world, but particularly pre-Islamic schools of thought, and especially in those sects or Churches which bordered on Arabia and furnished therefore the special field on which Islamic foundations

were laid. As our claim is that Islam is a restatement, in a fuller and completer form, of pure Religion as revealed by God, our study of these will furnish new data for bringing into relation all kinds of doctrines, pure as well as mixed up with local and ethnic superstitions.

In the preliminary matter we shall also have to study particularly the condition of pre-Islamic Arabia. We shall have to study it geographically, historically, linguistically and ethnically. In doing so we shall be brought into contact with the root ideas as revealed in the ancient religions of the Mesopotamian Valleys and customs and laws such as are enshrined in the Code of Hammurabi. We shall also have to examine such glimpses of the religions of Syria as we get from ancient and classical history. In Egypt we shall again have to consider the relations of the Israelites with Egyptian religion, and we shall find many hints that explain later developments from such a book as the Book of the Dead and from Egyptian arts and antiquities. The Arab-Egyptian contact will lead us into an enquiry about the Nabatæans. In the Nabatæan inscriptions that happily are still preserved, we shall have dated monuments showing early forms of Semitic writing and throwing precise light on certain phases of pre-Islamic Arab civilization. When we come to study Yemen and the South Arabian country we shall find a great deal of interest in the culture which flourished before the celebrated dam of Maarib was breached. In that connection we shall be able to sum up all that is known about Southern and Central Arabia and discuss the question whether that part of the country had not an abundant supply of water which disappeared in a general process of desiccation afterwards, as seems to have happened in the arid regions of Central Asia. Yemen would bring us into contact with the short-lived Jewish

kingdoms and the Abyssinians. We shall have to enquire into the question of the different streams of migration that took place in Arabia, out of Arabia, and on both coasts of the Red Sea. The Jewish dispersion after the destruction of Jerusalem in 70 A. D. probably led to a migration of Jews into the region round Medina, but this question will have to be examined, with the question whether there were any genuine Arab tribes which adopted the Jewish religion. Going further north to the region round the Persian Gulf we shall have to consider the little kingdom of Ḥira which again connects up with the Mesopotamian influences later absorbed in Persia. As we come nearer and nearer to the time of our Prophet we shall be able to study the historical documents of the Persian and Byzantine Empires, which have been so skilfully examined by Gibbon from his own point of view. A short study of Arabian pre-Islamic literature, especially the seven celebrated Mu'allaqāt, will bring us into touch with the sort of pagan Arabian atmosphere into which Islam was born.

I have already spoken of the way in which I would have the story of our Prophet's life dealt with in our Islamic history. His wonderful personality in its human aspects should be specially brought out. The events of his life should be specially related to the great and fruitful ideas which through him changed the current of Arabian and world history. The whole matter will have to be related and discussed in sober historical narrative, with close-reasoned discussions of a number of psychological, social, political, and religious questions,—in fact human life in its individual and collective aspects. The seed-bed out of which grew the later Muslim jurisprudence in contact with the customary and systematic law in the world around will have to be studied, either at this stage or at a later stage when it was definitely formulated, systematized and expressed in

terms which were already familiar in Roman Law. The hitherto accepted beliefs with regard to monasticism, hereditary priesthood, the accumulation of wealth and grandeur in religious establishments, and the part of decadent art in debasing the minds of men and deflecting them from the fresh and vigorous pursuit of practical aims in life, will throw light on some of the misunderstood protests which Islam successfully made in the direction of a simpler and more manly life. The disabilities of women, the neglect of community service, the misuse of hereditary ranks and positions, the corruptions of sex and family life, and the parricide crimes such as we read of in contemporary Byzantine and Persian and Arab history, are themselves warnings of decay. On the other hand, Islam's insistence on the rights of females, orphans, slaves, and unprivileged persons generally, and on social equality before God, was the healing voice which answered to the needs of the age. These matters have to be brought into relation with each other if we are to interpret historically the life of the Prophet and his Message. In the Prophet's Medina life we shall have to examine the origins of a free but effective military organization, a democratic but rational State organization, a simple but dignified religious liturgy, and a social organization of equality and discipline, which are so characteristic of Islam.

After the Prophet's death Islamic history mingles itself with world history. But the process by which practically the whole of the eastern Christian and the Persian world was transformed and brought within the fold of Islam, in Syria and Palestine, in Egypt and North Africa, in Persia and the lands under Persian influence, will require handling on a larger canvas than has hitherto been considered sufficient. The growing powers of the Papacy and the dwindling power of the Eastern Church as well as the reactions in the Eastern Church to the

iconoclastic zeal of Islam have never been adequately examined and described together.

To illustrate my point I ought to mention three movements in European history, which are not mentioned in Islamic History, but whose roots are embedded in the same soil as that which feeds Islamic History. These are: Justinian's Code of Roman Law, the foundation of the Holy Roman Empire with Charlemagne, and its later struggle for supremacy against the neo-Christianity consolidated under the Papacy.

Justinian's Code, promulgated a century before the Code of Islam, was the result of many centuries of juristic experience under the Roman Empire. The Roman Empire's chief contribution to the world's ideas and institutions was embodied in the basic ideas of Roman Law. With much that was crude in them, the basic ideas made on the whole for justice. When Islamic ideas of justice and fair-play in human society were embodied in definite institutions, they were found to be akin fundamentally to those of Roman Law. We should study, compare, and contrast them, in order to see how clearly the human mind, under God's Plan, works for great movements in preparing the soil and producing an atmosphere in which social justice can prevail. In Europe this mature Roman Law was in many points superseded and overlaid by Church-made Canon Law or by Feudal Law, which were both far narrower. It was the Islamic Law that preserved (and developed) the fundamental principles, as it did Aristotelian and Greek philosophy, in the Dark Ages of Europe.

The Holy Roman Empire was founded in 800 when Charlemagne was crowned by the Pope. It was a new Empire, a German Empire, created and maintained by Latin Popedom for its own ends. The old Roman Empire, then slowly decaying in Constantinople, took six-and-a-half more centuries yet to die. But it ceased

to influence Europe when the German Empire took its place in the West. It was a magnificent conception on the part of the Pope. The Pope gave the Crown to the Emperor, and the Emperor confirmed the Pope in his seat and preserved his temporal power and dignities. In the East the 'Abbāsī Khilāfat (750—1258) was then in the hey-day of its glory. There was contact between Baghdād and the West. But the idea of the unity of nations in a world-wide Empire was in the two cases based on fundamentally different conceptions. Islam had no priesthood, but the basis of Islamic Law was supreme over all, including all Rulers. The Pope was exalting the idea of Priesthood, even trying to establish his supremacy over the Empire and all the minor feudal powers under or without the Empire. The Canon Law, which was being developed, tended to establish the supremacy of the Church over the State. The gradually evolving doctrine of Papal infallibility combined with the power of the Church to make Canon Law would if it had succeeded, have for ever subjected the mind to ecclesiastical tyranny,—a subjection against which the whole of Islam was a protest. Fortunately ecclesiasticism did not succeed. The conflict of the Guelphs and the Ghibellines in Mediæval Europe was at bottom a conflict between the Pope and the Emperor,—between unity under the Church or unity under the State,—between the Islamic ideal of a state based on law and ethical (they called it religious) principles, and the ecclesiastical ideal of a State or States subject to priestly authority, and a priesthood amply endowed with temporalities. The State won, though after many checks.

It would be interesting to follow out the Papal relations with Islamic history. The Popes began as Disciples, then became Priests and Bishops, then became Metropolitans (*i.e.*, dignitaries exercising authority over many Bishops). When the seat of the Roman Empire

was removed to Constantinople in 330, and the Empire was actually divided in 395, the Bishop of Rome had no rival in Italy and in southern, western, and northern Europe. Primitive schools of Christian thought were suppressed as heresies. The first really great and powerful Pope, Gregory I (the Great) ruled in Rome (590—604) in our own Prophet's lifetime. He saw the world around him as in a state of dissolution, which it undoubtedly was. By his wealth, learning, and administrative talents, he turned the Barbarian invaders of Italy into his own supporters, and his successors created a new Christian world and a new Christian Church. The old Christianity—of poverty, humility, simplicity, and other-worldliness—was dead, and a new Christianity—of power, feudalism, priestly wealth and arrogance, dogmatism, and heresy-hunting was rising on its ruins. In the tenth century the Abbey of Clugny was founded as an off-shoot from the Benedictine Order, and for two centuries it continued to grow and extend its influence. It almost became a State within many States or a Church within a Church. The nine Latin Crusades (1096—1271), initiated and fomented by the Popes, provided an outlet for loot and love of adventure, and incidentally strengthened Latin Christianity, weakened the Byzantine Empire and Church, and considerably affected the course of Islamic history. The hostile contacts between the Muslim powers of Asia and the Latin Christian powers of Western Europe, were fruitful of many consequences both for Asia and Europe. The great figure of Saladin (Ṣalāḥ-ud-dīn) from Aleppo stands out as a noble example of chivalrous knighthood not only in Islamic history but in world history. After perfecting his fighting machine against the Crusaders he was able to destroy the Fāṭimi Dynasty in Egypt in 1175 after a duration of two centuries. This dynasty, although it had been separate from the main body of Islam, had achieved much in the

matter of Muslim education, Muslim art and architecture, and Muslim literature.

Meanwhile another great Papal figure, Hildebrand (Gregory VII, 1073—1085), had made a determined attempt to make his Church supreme over the State in all the kingdoms that were rising to national dignity,—in France, England and Germany. He made the German Emperor Henry do a humiliating penance for him at Canossa in 1077. But this extreme pretension to ecclesiastical supremacy, maintained for a century and a half, over-reached its own ends. The pressure put upon the Papacy by the feudal rulers went near to destroying the temporal power of the Pope, until Innocent III (1198—1216) completely freed himself at Rome from temporal authority and tried to put pressure on the Crowns of England, France, Naples (with Sicily), and the Empire, by threats of ecclesiastical Interdicts and Excommunications. It will be remembered by students of English history that he was the Pope whose oppressive policy led to the humiliation of King John of England and incidentally to the revolt of the nobles and the signing of the Great Charter of English liberties. All these movements in the Western World were going on simultaneously with the spread of Islamic culture in the Mediterranean. Frederick II (Hohenstaufen), surnamed the "World Prodigy" (*Stupor Mundi*) (1194—1250), was the Holy Roman Emperor who had a Saracen bodyguard and freely consulted Muslim philosophers and men of science as his advisers. Under him the University of Palermo (in Sicily) flourished as a seat of Muslim sciences and Muslim learning. Ultimately the extreme ambitions of the Popes led to various kinds of revolts against their policy and ended in the great Reformation of Luther. After this the most progressive nations of Europe, which later spread to all parts of the world, adopted the Protestant form of Christianity, which is far nearer to Islam

in its simplicity and restraint of priestly power.

After the death of the Prophet Islamic history pursues its course like any other human history, but with one great difference. The seal of authority which the Prophet had set on the great ideas of Universalism as against tribe or race, country or religion, ancestral tradition or priestly domination, had now to meet all the forces of reaction, with the disadvantage that the personality of the Prophet was no longer with men in bodily form to guide them. There reappeared many tribal jealousies, many racial antagonisms, many attempts at Paganism or narrower forms of religion, many movements towards close esoteric doctrines, many impulses towards territorial exclusiveness, many waves of heresy and persecution, and many sanguinary wars and revolutions. Even more deadly were the soft Laodiceanism which tolerated fashionable vices, and the ease and indolence which explained away the doctrines of "striving" and personal discipline so conspicuous in the life of the Prophet. The middle path which Islam had put forward seemed to the wilder spirits unheroic; while the more timid and ease-loving found it hard to follow its doctrines of stern self-discipline in life, and an active pursuit of collective ideals in the face of opposition and conflict. But its unswerving faith in the unity of God and the unity of God's Plan for the whole world maintained the standards by which individual and collective life should be regulated. The light of Islam ever shone as a beacon to which the better minds could appeal. That light can never be extinguished, however much it may be obscured by clouds of selfish human passions or hidden by the dust of unreasoning controversies.

Tyrants arose in Muslim kingdoms, but tyranny or intolerance could never be supported by anything in the teaching of the Prophet. Muslim theology was sometimes twisted to support policy, but there were always men like

Abū Ḥanīfa to resist such twisting. Sectarianism and intolerance were often practised, but it could get no support from the broad teaching of a religion which in the mouth of its Teacher put forward no dogmas. Close corporations and fraternities were sometimes formed, but they could never supersede the broad foundations of Islamic Brotherhood. States rose and fell ; knowledge and research shone in splendour or languished on account of apathy ; many new forms of economic and political organizations came into fashion and vanished. But the voice of Religion and Law always claimed to govern human affairs, and no one—not the most powerful ruler nor the holiest saint—could claim to be exempt from the requirements of the moral and spiritual Law as taught in Islam. The troubles and difficulties in the matter of the Khilafat hinged mainly on personal grounds. There was never any conflict like that between Church and Empire, or Guelphs and Ghibellines, such as vexed the annals of mediæval Europe.

The period of the first four Khalīfas, called the True Khalīfas (Khulafā-i-Rāshidīn), is a definite period in the constitution of Islamic organization and Islamic institutions. That period requires to be studied in true historical perspective. Unfortunately certain later sectarian differences have projected their shadows backwards, and some writers have treated this period in a partisan spirit. It would be well, in the interests both of truth and of the unity of Islam, to discard the passions and prejudices of times gone by, view all the events in the light of historical conditions, and make the fullest allowances for our own human failings and the defects of our own human visions. It is well-known that at certain periods of our history the evil practice of invoking curses on the fair names of some of our greatest men fanned the spirit of partisanship and presented the unedifying spectacle of Islam divided against itself. History would have us take note

of such facts but in a purely dispassionate spirit. History would have us note the great issues which divided men of sincere faith,—those who held to a democratic interpretation of society, as against men of equally sincere faith who took as their pattern the Persian ideal of an *Imāmat* that descended by indefeasible title in the family of the Holy Prophet. There was further the cleavage between those who assigned the very highest place to human reason in the interpretation of the Divine Will and Message, as against those who contended, like formal jurists, that divine commands must be followed like human laws in their literal sense, without any reference to the circumstances of human society or individuals, and without a logical enquiry into the spirit behind them. Rationalism was the main issue in the Mu'tazila doctrine, which is dead in name, but which in spirit commands a large following in the philosophy of Islam. Its weakness is that it allows insufficient weight to the limitations of human reason and the small part which it really plays in the conduct of human affairs. An appeal to reason has however always played an important part in the development of Islamic ideas and institutions, and was never more emphatic than it is now in certain schools of modernism. Another great cleavage of thought was with regard to the place to be assigned to the artistic and æsthetic emotions in a general scheme of life. Every now and again in Islamic history there has been an outbreak of extreme Puritanism which has frequently cleared the atmosphere of many corruptions and puerilities. But it has sometimes also checked the growth of the finer expression of human emotions by means of such vehicles as music and painting. Movements of this kind, when enacted on a large scale on the stage of history, are instructive, and should be carefully studied.

The canvas of Islamic history should be wide enough to cover a dispassionate examination of all such movements. It would be interesting to correlate them

with parallel or cognate movements which impinged on Islamic culture from outside as well as to trace the genesis of those which developed on their own lines from initial impulses received from cultural forces within the Islamic world. An instance in point is the development of music and musical instruments in Europe. The recent researches of Mr. H. G. Farmer have shown how much in mediæval European music can be traced to Islamic sources. The *Kitāb'ul-Aghānī* and the *Ikhwān'uṣ-Ṣafā* bear eloquent testimony on this point. In architecture, again, we shall find a continuous history. In the construction of early mosques like those in Damascus or Jerusalem, and later, those in Persia, Egypt and North Africa, and again, in the secular and sacred architecture of Spain, of India, of the Turkish Empire, and of Central Asia, we shall find objects of study which can satisfy the most fastidious tastes in the Fine Arts. The international transplantation of the Dome and the Pointed or Cusped Arch is an instance of the artistic service to humanity, which must be chronicled in any adequate history of the Islamic peoples. Mr. Richmond and Mr. Cresswell, to mention only two English writers, have examined a part of the field of Muslim architecture; there are several French works on Muslim Art generally, among which I may mention that of Monsieur Saladin; while the legacy the Muslims have left to the world in Mathematics and Astronomy, Law and Medicine, Philosophy and Science, and nearly every department of modern life and thought, has been summed up in Arnold and Guillaume's *Legacy of Islam.*

As I have pointed out in another place, the building of new cities in the early ages of Islam was itself a visible symbol that Islam was building up a new civilization. The old cities which it found in its expansion were effete like the old systems of moral and social order which Islam displaced. As a great world force it had to push its

frontiers north, east, west and south. The city of Damascus, which was for a time the Capital of its Khilafat, was and is a beautiful city, but its luxury and its chequered past weakened the fibre and fervour of Islam. New cities like Baṣra and Kūfa became better centres for its learning and its ideals. No Islamic history can, therefore, afford to neglect the history of such cities and the circumstances which brought them into existence. Baṣra still remains as a living city, although its glory has departed. At the proper period our Islamic history will trace its rise, its development, the ideas it stood for, the men it nurtured and sent forth into the world, the systems it originated, and later the weaknesses which brought about its decline. Kūfa is now almost defunct. But it has an enormous interest in Islamic history for many reasons. It was the city of Hadhrat 'Alī's Khilāfat. The reasons why it was selected, and the causes, religious and moral, which it represented, will form an interesting chapter in Islamic history. Moreover it was the first experiment in town-planning in Islamic history. The principal mosque stood in the centre, with a square well-shaded with trees, and suitable for religious, social, and cultural life. The commercial interests were catered for in another square, that of the market-place. There were regular and intersecting streets 60 feet and 30 feet wide. The true cultural history of Kūfa will afford a little cross section of our history.

So will the other great cities like Baghdād, on which a monograph has already been written by Mr. Le Sage, affording much material for localizing the social, political and cultural history of the 'Abbāsī Empire. Fortunately Baghdād is still a thriving city and now the capital of the new kingdom of 'Irāq. It will open a new chapter in Islamic history when Baghdād in its new transformations and developments marks new features in Islamic civilization. The same thing can be said about Cairo. Other cities in North Africa, like Tunis, Algiers,

Fez, Marrakesh, etc., will supply ample material for research and study. The Muslim cities of Spain, like Granada, Cordova, Seville, etc., have unfortunately long been cut off from Islamic history, but during the period in which they flourished they will demand detailed notice for what they were, what they did, and the ideas they represented in Spanish Muslim civilization.

I have said above that the period of the first four Khalīfas forms a definite period for the formative growth of early Muslim institutions. In the same way the period of the Omaiyad supremacy forms a self-contained section of Islamic history, in which the worldly side of Islamic life, not necessarily all good, nor necessarily all bad, was freely developed. The historian will have to assess in detail the credit and debit account. As springing out of the Umaiyads the Spanish period of Islam will form a brilliant and a more or less self-contained chapter of Islamic history. We can study its growth and decline in full detail. The chapter is closed, and therefore we can examine the causes of the fall of Spanish Muslim power and take stock of all that it contributed to the cultural history of Europe. In that connection we can also study Sicily, Malta, and other Mediterranean islands and Mediterranean cities. We shall find there extremely interesting vestiges of a cosmopolitan civilization which would have furnished a most splendid opportunity to Islam for retaining the cultural leadership of the world, had it not been for certain seeds of decay which we shall have to examine and assess impartially. Then we have the Fātimī period in Egypt and corresponding movements all over North Africa. Tunis and Morocco will furnish us with important bricks in our historical structure. They will be all the more interesting because that side of Islamic history has been very little worked by Muslim historians of the East. But there is plenty of local material available in Arabic and some material in French.

The question then arises: can we continue Islamic history after the 'Abbāsī period? Or perhaps we might put it better by asking: is it profitable to study Islamic history after the destruction of Baghdād by Hulākū Khan in 1258 A.D.? I allow that the fall of Baghdād is a great and tragic event in Islamic history, and that the idea of the unity of an Islamic Empire is obscure after that event. It may also be allowed that the formative period of Muslim thought and Muslim organization as such ended about that time. But on the other hand it must be recognized that secular Islamic history, or that part which deals with the struggles of many social ideas and modes of thought and many racial and national organizations, comes out strongest after that period. The Islamic world, like the mediæval European world, has been subject to many revolutions, divisions and sub-divisions. These movements gathered strength or declined according to their adaptations or their stagnancy in their new surroundings. Their study, therefore, brings them particularly within the purview of Islamic history as distinguished from theology or religious history. It is after this period that the Ottoman Turks come into a position of supremacy in the Islamic world. We may date the rise of the Osmanli Empire from 1301. A new chapter opens. That chapter may be said to have closed only with the Great War, although the decline of the Turkish power may be dated from the Turkish naval defeat at Navarino in 1827, or the arrest of the westward march of the Turks from their repulse at Vienna in 1683. In my opinion therefore there is no reason whatever why Islamic history should be considered closed in 1258.

The Ottoman period may from some points of view be considered as overlapping the 'Abbāsī period, which in its process of disintegration may be dated between 1258 and 1517, the date of the Turkish conquest of Egypt. Against this period of decline we can study the ferments

in Central Asia and the aftermaths of the Mongol Invasion, the rise of Persia as a national state under Shah Ismāīl the Ṣafawī (1502), the rise of various little kingdoms in the region now included in Persia, 'Irāq, Syria, Afghānistān, Central Asia and India. Some of these will have to be grouped together, and some of these studied separately. The separate studies will cover, besides the Ottoman Empire, which will form the dominant factor, Persia, India, and Central Asia, and their reactions to each other. In India itself we shall have to study not only the political history which we study every day in schools and colleges, but the cultural history and the history of Muslim saints which began before the political conquest of Muslims and which runs like a parallel thread all through Indian history even till our own times. The mediæval Panths like the Kabīr Panth, and the Vaishnava Bhakti movements generally will also claim our attention as reflections of Islam through Hinduism.

We can begin the modern phase somewhere about the beginning of the 19th century. Not only did tremendous dynastic, military, social, and political changes intrude into the fabric of Islam, but sections of the Muslim peoples began to be subjected to non-Muslim political authorities. Theoretically this phase was never contemplated in the basic idea of Islamic Society, which implies that the Islamic people should lead in culture, intelligence, learning, and political and military organization,—in the power that is born of science and skill, art, travel and commerce,—in fact in everything that we call civilization. When this theory or ideal became obviously irreconcilable with actual facts, it was inevitable that the Muslims should lose ground and their ideas of liberty and equality under a brotherhood of social justice should suffer eclipse, and men who brought better organization and equipment for such ideas should either take their

place or win positions of power and command.

This last situation may be very distasteful to study, for those who wish to ignore facts and merely live upon the glories of the past. In fact this is the study which will be the most fruitful for those who look to the future. A true understanding of the causes which have worked, in all parts of the Islamic world, for decay, or lethargy, or false contentment, and the abandonment of the greater ideals if smaller or more temporary needs were satisfied, is absolutely essential, if we are to regain our self-respect and stand again in the world as the upholders of the cause of progress, justice and liberty.

A very brief glance at the sort of literature we have available will suffice to show how comprehensive and encyclopædic such a study can be and how necessary it is that there should be international co-operation extending over a very long period,—a period much longer than we can foresee immediately, for it may cover many generations before even a tolerably complete form is given to such a gigantic scheme. But we need not be appalled by the magnitude of the task. Each individual, each society, or each generation can work at the material which is accessible to it and prepare the ground gradually for the more comprehensive presentment of Islamic history. Viewed from this standpoint Islamic history can never end as long as any of the Islamic peoples have life and initiative and are able to bring their ideals to bear upon the circumstances in which they live. Islamic history cannot be complete or final at any time any more than the history of India or the history of England can be complete or final.

For the earlier stages of our history we shall have to rely a great deal on Arabic works. These works were so numerous that people compiled summaries and summaries of summaries as the volume of historical literature grew. As intelligence and originality waned,

the original works were neglected and lost, and in many cases even the fuller summaries were lost, and we have the mere dry bare bones of history, without life and without movement. Such as they are, they are valuable, but it is quite possible that some of the fuller works may in future be discovered in libraries hitherto unexplored. We have also a great wealth of biographical literature. Ibn Khallikān's Biographical Dictionary is a matchless collection. And we have numerous collections, such as Lives of Ministers, Lives of Learned Men, Lives of Saints, Lives of Poets, Lives of Kings, and so on, besides individual biographical memoirs. As our work would be international, and the Arabic press cannot fully meet the needs of the whole world or even the whole of the Islamic world, we shall have to prepare translations and comparative studies on modern lines, on which the more comprehensive work can be gradually built up. For the twentieth century onwards, we shall have a great quantity of national works on special sectors of the Islamic world,—such as the rejuvenated Turkish National State, Pehlevi Persia, Sa'ūdi Arabia, independent Afghanistan, Egypt striving for independence, an Arab 'Irāq, perhaps Syria (with Palestine, as the Anschluss seems inevitable), and other developments that we cannot clearly foresee at present. Would it not be a magnificent task to undertake, and a true example of Islamic and international co-operation in the cause of literary culture and scholarship?

A Note on Aids to 'Attention' in the Muslim Mode of Worship

BY

Q. Muhammad Aslam, M.A.
LECTURER
Government College, Lahore

A Note on Aids to 'Attention' in the Muslim Mode of Worship

I.

In a paper submitted to the *Idāra* at its first session,[1] I emphasised the great value which the records of Islam have for a scientific study of religious experience—its analysis and its origin. I am glad to be able to say that I have since worked out,[2] partially at least, the plan I had therein suggested of drawing on the recorded sayings and experiences of the Prophet for the purpose of illuminating the problem of the nature, varieties, and functions of religious experience. Leaving that plan alone, for the time being, I wish, in the present paper, to suggest another highly interesting and fruitful line of study, in which the data afforded by the long established institutions of Islam may be ransacked, from the psychological point of view, with immeasurable advantage to an understanding both of psychology and Islam.

II.

As has been said, art is frequently in advance of science. Human skill and human experience are able to fashion or found methods of doing things which science can hope, at the most, only to understand and interpret, but never to improve. Logic, Æsthetics, and Ethics conceived as theoretical disciplines, seek only or largely to understand and interpret that which human skill and experience have fashioned in the course of ages. Only

1 Proceedings of the *Idāra*, Session 1933.

2. In a paper entitled *Religious Experiences of the Prophet of Islām* in *The Aryan Path*, Bombay, for February 1935.

very slowly does an understanding of such results become so complete that theory begins to guide practice, or science feels justified in dictating to art. The point is best illustrated by religion. To religious people, religion is of divine origin. It is something taught by God to man, not something acquired by man like the other elements of human culture. But whether we do or do not regard religion as divine in origin, we are obliged to regard it as one of the most ancient acquisitions of man, embodying institutions and regulations which are among the longest established institutions and regulations of man, and which are bound to have many different psychological and moral functions, and these, a scientific study can hope at the most, only to understand and appreciate, but never to improve.

III.

It is with this in view that I think a psychological study of the various institutions of Islam should be of interest and advantage both to Islam and Psychology. In illustration of this, I propose to examine the Muslim *Namāz* as an instrument to create and conserve the important mental attitude of attention. *Namāz* was not designed as, and is not merely, an instrument for creating and conserving attention. It is a mode of worship with, presumably, a large variety of psychological, moral and spiritual functions. But it would be impossible for it to fulfil these functions, unless it was able first of all to create and conserve the attitude of attention in the worshipper. One of its inevitable and not the least important functions, therefore, must be to create and conserve attention in the worshipper. A mode of worship to yield its characteristic satisfaction—communion with the divine Presence—must have a large amount of attentional value. The institution of *Namāz* has endured for a long time, and has afforded satisfaction to many generations and millions of human beings. It may,

therefore, justly be presumed to have in its structure and regulations, safeguards for the attentive attitude. All we have to do is to look for them, and what I wish here to claim is that an attempt to do so - even if it is a slight and superficial one—amply repays itself; that in the structure and regulations of *Namāz* are to be found many effective aids to attention, the isolation and description of which is both interesting and important. They are of many different kinds and seem designed to conserve and protect the attentive attitude, along many different routes. Many of these have an obvious attentional function. Others, whose attentional function may not be quite as obvious, can be shown to have such function.

IV.

The most outstanding aid to the attentive attitude is to be found in the division of *Namāz* into ***rik'ats***. Division into ***rika'ts*** most certainly has other functions. But one of the functions of this division is to protect the main part of the *Namāz* from interfering images and ideas derived from occupations which precede and succeed a time of prayer. Mental processes run into one another. The tail of one runs into the head of another and we never can have them severely and strictly divided from one another. It is but natural therefore that when we pass from one occupation to another we should carry over the images and ideas of the one into the other. It is but natural also that when engaged in one activity we anticipate another which is coming soon after, we should have our present activity interfered with by the images and thoughts of the activity to come. Our daily life is a round of activities. The five times of prayer could not have been isolated from the other activities of the day, and enjoyed without interference from activities preceding and activities succeeding, unless, at any rate, the main part of each time of prayer were somehow shielded from these activities. To protect *Namāz* from such

interferences, the major part of the *Namāz* is distinguished and designated differently from the minor parts. The major part is designated as *farā'iḍ*, the minor parts as *sunan.* The minor parts though in a sense minor are nevertheless often, though not always, essential. When they are and when they are not essential, itself depends on the conditions which operate differently at the different times of prayer. By sandwiching *farā'iḍ* between *sunan*, the *farā'iḍ*, *i.e.*, the major part of *Namāz* is protected from preceding and succeeding secular activities. The *sunan* before the *farā'iḍ* partly or wholly absorb the lingering thoughts and ideas of the activity out of which the worshipper emerges for his *Namāz*, while the *sunan* after the *farā'iḍ* put off, as it were, the thoughts of the anticipated activity until after the *farā'iḍ* have been performed. The manner in which the *sunan* have been assigned and distributed over the five times of prayer is itself interesting, and seems to have been determined by the requirements of the attentive process, as it advances from the early morning prayer *viz*., the *fajr*, through *ẓuhr*, *'aṣr* and *maghrib* to *'ishā'*, the last time of prayer which occurs just before retiring. The *fajr* prayer comes usually after restful sleep, and the work of the day is not expected to be begun until after some hours. No *sunan* are therefore prescribed after the *farā'iḍ*. But two *sunan* are prescribed before the *farā'iḍ* because the laziness which lingers for some time after waking could have been removed in no other way. The *ẓuhr* prayer occurs usually in the midst of the day's work. There are important things to do, both before and after the prayer time. The *farā'iḍ* in the case of *ẓuhr*, therefore, have *sunan* prescribed both before and after them. In the case of *'aṣr*, the *sunan* before the *farā'iḍ* are not obligatory. This is because for most people, the work of the day is already done and the mind is more or less, already composed and is likely to remain so, until the

dawn of the next day. No, or not much, interference may be feared from preceding activities such as might be feared if they were unfinished, as at the time of *ẓuhr* they undoubtedly are. Nor are any *sunan* prescribed after the *farā'iḍ* because at the time of *'aṣr* nothing usually remains to be done for the rest of the day except the routine and habitual activities of moving, say from one's place of work to one's home and so on. No *sunan* are prescribed before the *farāi'ḍ* at the time of *maghrib* partly because no activities likely to absorb the attention of the worshipper precede this time of prayer, but partly also because the time of the prayer is very short—between sunset and nightfall the interval is not a long one. Two *sunan*, however, are prescribed after the *farāi'ḍ* in *maghrib* because dinner time comes soon after and provision had to be made for absorbing interfering thoughts about dishes. The *farāi'ḍ* of *maghrib* need to be protected not from retrospective thoughts so much, as from anticipatory thoughts. Thus in *maghrib*, we have *sunan*, after but not before the *farāi'ḍ*. In the case of *'ishā'* no *sunan* are prescribed before the *farā'iḍ*, as, on the whole, no interfering activity is likely to precede the time of prayer, though of course, *nawāfil*, *i.e.*, voluntary *rik'ats* are recommended—as they are also recommended before the *'aṣr farā'iḍ*—in case the worshipper feels their need, in order to get into the true attentive attitude at the time of the *farā'id*, the main part of the *Namāz*. There are, however, the thoughts of bed and the tendency to sleepiness which are likely to interfere with the proper performance of the *farā'iḍ* in the *'ishā'* prayer. To obviate this interfence, two *sunan* and three *witr* are prescribed after the *farā'iḍ*. The three *witr* are usually carried over by devotees to the later half of the night, a practice which induces a prayerful attitude throughout the period of sleep, and which tends also to make the worshipper the master not the slave of his sleep.

interferences, the major part of the *Namāz* is distinguished and designated differently from the minor parts. The major part is designated as *farā'iḍ*, the minor parts as *sunan*. The minor parts though in a sense minor are nevertheless often, though not always, essential. When they are and when they are not essential, itself depends on the conditions which operate differently at the different times of prayer. By sandwiching *farā'iḍ* between *sunan*, the *farā'iḍ*, *i.e.*, the major part of *Namāz* is protected from preceding and succeeding secular activities. The *sunan* before the *farā'iḍ* partly or wholly absorb the lingering thoughts and ideas of the activity out of which the worshipper emerges for his *Namāz*, while the *sunan* after the *farā'iḍ* put off, as it were, the thoughts of the anticipated activity until after the *farā'iḍ* have been performed. The manner in which the *sunan* have been assigned and distributed over the five times of prayer is itself interesting, and seems to have been determined by the requirements of the attentive process, as it advances from the early morning prayer *viz.*, the *fajr*, through *ẓuhr*, *'aṣr* and *maghrib* to *'ishā'*, the last time of prayer which occurs just before retiring. The *fajr* prayer comes usually after restful sleep, and the work of the day is not expected to be begun until after some hours. No *sunan* are therefore prescribed after the *farā'iḍ*. But two *sunan* are prescribed before the *farā'iḍ* because the laziness which lingers for some time after waking could have been removed in no other way. The *ẓuhr* prayer occurs usually in the midst of the day's work. There are important things to do, both before and after the prayer time. The *farā'iḍ* in the case of *ẓuhr*, therefore, have *sunan* prescribed both before and after them. In the case of *'aṣr*, the *sunan* before the *farā'iḍ* are not obligatory. This is because for most people, the work of the day is already done and the mind is more or less, already composed and is likely to remain so, until the

dawn of the next day. No, or not much, interference may be feared from preceding activities such as might be feared if they were unfinished, as at the time of *ẓuhr* they undoubtedly are. Nor are any *sunan* prescribed after the *farā'iḍ* because at the time of *'aṣr* nothing usually remains to be done for the rest of the day except the routine and habitual activities of moving, say from one's place of work to one's home and so on. No *sunan* are prescribed before the *farāi'ḍ* at the time of *maghrib* partly because no activities likely to absorb the attention of the worshipper precede this time of prayer, but partly also because the time of the prayer is very short—between sunset and nightfall the interval is not a long one. Two *sunan*, however, are prescribed after the *farāi'ḍ* in *maghrib* because dinner time comes soon after and provision had to be made for absorbing interfering thoughts about dishes. The *farāi'ḍ* of *maghrib* need to be protected not from retrospective thoughts so much, as from anticipatory thoughts. Thus in *maghrib*, we have *sunan*, after but not before the *farāi'ḍ*. In the case of *'ishā'* no *sunan* are prescribed before the *farā'iḍ*, as, on the whole, no interfering activity is likely to precede the time of prayer, though of course, *nawāfil*, *i.e.*, voluntary *rik'ats* are recommended—as they are also recommended before the *'āsr farā'iḍ*—in case the worshipper feels their need, in order to get into the true attentive attitude at the time of the *farā'iḍ*. the main part of the *Namāz*. There are, however, the thoughts of bed and the tendency to sleepiness which are likely to interfere with the proper performance of the *farā'iḍ* in the *'ishā'* prayer. To obviate this interfence, two *sunan* and three *witr* are prescribed after the *farā'iḍ*. The three *witr* are usually carried over by devotees to the later half of the night, a practice which induces a prayerful attitude throughout the period of sleep, and which tends also to make the worshipper the master not the slave of his sleep.

The influence of retrospective and anticipatory activities on a present activity would be suspected by all, and accepted by most, even without an experimental test. But it is also capable of experimental justification. For the moment, however, I can only say that I have some experiments in hand which, when they are more advanced than they are at present, will demonstrate, I expect, the value of sandwiching the major part of each *Namāz* between certain minor parts, obligatory at certain times, and voluntary at others. Experimental studies of this kind would have a double purpose: they would illumine the functions of the various parts of this wonderful structure—the Muslim *Namāz*, and they would illumine the nature of the human attentive attitude and the changes which it suffers from morning to the later middle of the day, and thence through afternoon and evening to retiring time at night. These studies would have both a religious and a psychological importance.

V.

To be sure, there are many other aids to attention in *Namāz*. There are many other provisions in the structure and regulations of the Muslim mode of worship which sustain the attention of the worshipper during the time of worship. But these I can barely mention. To enlarge upon them, particularly to offer an experimental justification of them I must leave to a future occasion. Some of the most important attentional devices are to be found, for instance, in the organization and conduct of Muslim congregational worship. As is well known, the Prophet of Islam, and since his time, all the Muslim savants and teachers have laid great stress on congregational prayers in mosques, some authorities even holding that *Namāz* is *Namāz* only when it is said in congregation. It is also well known that Muslim congregational worship is organised differently from other similar forms of congregational worship. A Muslim congregation is not a

mere congregation of worshippers but a congregation which is organised and disciplined under the leadership of the *Imām* whose movements and cautions have to be followed by the congregation, even if, on occasions, the *Imām* unwittingly goes wrong. Such a congregation has great value in suggesting and inducing the attentive attitude. The movements and cautions of the *Imām* have value in bringing the attention of the congregated worshippers back to the worship, every time it wanders away to other things—a phenomenon inevitable in an unchanging and long-drawn activity. Incidentally, we are able to see here the point in prescribing a variety of movements which follow upon one another in the Muslim *Namāz*—they save the worshippers from the decaying effect of monotony on the attentive attitude, a function which is admirably assisted in congregational worship by the cautions of the *Imām*.

Another great attentional source in *Namāz* is the regulation that worshippers are not to keep their eyes closed, but open and focussed at the place where the forehead is to rest at the time of prostration. Many people, particularly in the West, complain about this regulation. But when closely examined it seems to have great attentional value. If the visual sense is unoccupied—as it would be if the eyes were closed—the worshipper would be open to all manner of external stimulation, auditory, tactual, olfactory and so on. To protect the worshipper from such extraneous stimulation, the best course would be to keep one of the senses definitely at work. It is only when one sense is at work that other senses can be cut off from their normal receptive functions. The sense which is most easily and simply set to work is the visual sense. To keep it at work inhibits sleepiness and cuts off other senses. To prevent the visual sense itself from wandering away, Muslims are recommended the use of the simplest praying mats and carpets. Mats and

carpets with complex designs are discouraged. Still another great attentional source in *Namāz* is the institution of *waḍū'*.

To enlarge upon these and other interesting attentional factors in the structure of *Namāz*, I must leave to a future occasion. Curiously enough, nearly all of these factors seem to be capable of experimental isolation and study. It would be a boon both to Islam and to psychology if these factors could be isolated and studied and their exact value as aids to 'attention' ascertained.

Ibn Khaldun's Thoughts on Education

BY

Dr. U. M. Daudpota, M. A., Ph. D.
Professor, Ismail College
Jogeshwari, Bombay

IBN KHALDUN'S THOUGHTS ON EDUCATION

In his *Muqaddama* (Prolegomena) Ibn Khaldūn, while discussing the then prevailing sciences in the Islamic world, has also discussed education as a social science, and has touched upon problems that are now engaging the attention of educationists and psychologists.

Ibn Khaldūn believes that learning and instruction are natural in human civilization, and that man is distinguished from the animals by virtue of reflection or thought. Indeed, society which presupposes the co-operation of people in earning their livelihood helps man to advance in knowledge and intellect. For this reason, sound judgment, experience, professional talent, and culture--all contribute to the development of the intellect.

The sciences result from the excitation of reflection or thought, which, according to Ibn Khaldūn, is "faster than the glance of the eye". It prompts man to acquire the capacities which he does not possess. He is directed to that either by means of his reason or by following the authority and guidance of those who have preceded him. But the highest form of understanding is that of theoretical understanding. By its means, man is enabled to extract general relations and principles, which he shapes into diverse sciences.

Hence, sciences are divided into two classes --the natural sciences, to which man is guided by his reflective power, such as ethics and philosophy, and the traditional sciences, which are founded on authority, such as jurisprudence and other religious sciences.

The natural or rational sciences are not restricted to any one people. They have existed amongst mankind since the dawn of civilization, and are four in number: (1) Logic, (2) Physics, (3) Theology, and (4) Mathematics, which, again, consist of four branches, *viz.* geometry, arithmetic, music, and astronomy.

As regards the traditional sciences, they are all supported by the authority of the Law-giver (the Prophet), and reason has no scope in them except in so far as linking the derivative institutes of law (*furū'*) with its principles (*uṣūl*). The basis of these sciences is the Qur'ān and the Prophetic practice (*sunna*), and they are of many kinds:

(1) the Science of Exegesis, which is concerned with the explanation of the words of the Holy Writ;

(2) the Science of the Methods of Reading the Qur'ān which deals with the variant readings transmitted by different reciters;

(3) the Science of Tradition, which consists in tracing the traditions to the Prophet and in discussing the authenticity or otherwise of the transmitters;

(4) the Principles of Jurisprudence, which lays down the canons for deriving the ordinances or legal values from the Basic Principles;

(5) the Law, or Jurisprudence, which furnishes the knowledge of God's commandments, which are binding on men, and is followed by the Scinece of Inheritance;

(6) Scholastic Theology, or Dialectic, which gives rational arguments for the doctrines of the faith, and refutes the innovators who deviate from the beliefs of the Elders (*salaf*) and the followers of the *Sunna*;

(7) Mysticism, of which the goal is to overcome the obstacles in the path of the spirit and to purify it from its blamable characteristics, until it becomes divested of all that is worldly and is entirely occupied with the idea of God;

(8) the Science of the Interpretation of Dreams, which enunciates the general rules, on which the interpretation is based, and is illumined by the light of prophecy;

(9) the sciences pertaining to the Arabic language, such as Lexicography, Syntax, Rhetorics and Literature.

Since the traditional sciences include knowledge of the canon law, based on the Book and the *Sunna*, it is better to study these before the rational sciences, because they safeguard the thought from falling into the destructive abyss of philosophy. Therefore, he who is crazy after philosophy must, first of all, fecundate his spirit with the religious sciences, otherwise it is bound to lead him into error

But the diversification of sciences and the multiplicity of scientific technicalities necessitate the existence of specialists in every science, to whom recourse will have to be made in learning the various sciences. Just as the arts cannot be acquired without the aid of a teacher, a student must have a teacher, from whom he can learn his method. Hence, instruction for learning is absolutely necessary in human society.

But what are the methods which must be adopted in teaching the sciences? Ibn Khaldūn divides the sciences into two classes: (1) those sought for their own sake, like the canon law and scholastic theology and like physics and divinity, and (2) the instrumental sciences, which serve as a means for acquiring the first class of sciences, such as Arabic, logic, etc He says that these instrumental sciences should be regarded only as a means, and not as an end, because their extensive study will be a barrier to the acquisition of sciences that are essential For instance, if the student spends all his time on the mastering of the syntax, he will be prevented from acquiring the language perfectly. He, therefore, suggests that the teachers should not go too deeply into these

sciences, for excessive occupation with the means will deter from achieving the end.

Ibn Khaldūn has criticized the methods of instruction followed in his time and has laid down a few educational principles, which bear testimony to the breadth of his vision and his profound knowledge of human nature.

(1) Too much severity is harmful to students, as it leads them to harbour hatred against the teacher and knowledge, and engenders laziness, falsehood and wickedness in them. The teacher who torments his pupils deadens their understanding. Similarly, when a nation falls a prey to oppression and violence, the spirit of the individuals comprising it becomes too inactive and dull to acquire excellent qualities and shrinks back from its goal and manliness. Therefore, it is far better to teach children with love and leniency than to subject their mind and body to harshness and beating.

(2) Instruction to students in any subject should be gradual and step by step. This is what is now called the "concentric method". At first, only the rudiments of a subject need be taught, and then, as the capacity of students to understand it increases, it should be further developed. Ibn Khaldūn enjoins three repetitions for the complete mastery of a subject. He says, "A student is at first unable to understand abstract ideas; he will not grasp them until they are brought nearer to him by means of concrete examples." For, if you tell the ultimate principles to students, before the rudiments have been mastered, they will be unable to comprehend them and will be averse to learning.

(3) Long intervals between lessons lead to forgetfulness on the part of students, and it becomes difficult for them to master the subject. For, mastery in a subject is acquired by repeated and continuous practice.

(4) It is a good and necessary rule in education not to mingle two subjects. The student will not be able to

grasp either of them. The best thing is to finish one subject and then begin another.

(5) Multiplicity of books on a subject will prevent students from acquiring it. Faced with different opinions, they will be lost in the labyrinth.

(6) Multiplicity of summaries and digests also does harm to education. This, too, has become the bane of the present system of education.

(7) The best method in learning a science is that one should aim at his object by his natural reflection and instinct, and it will flash upon him. Great masters have achieved their objects in science without learning logic and technical terms. Therefore, the teacher should overstep the barrier of technicalities and traps of arguments, and extricate himself from the whirlpool of wordy wrangling, disputation and scepticism to the freer atmosphere of natural thought ingrained in him, till the rays of success shine on him and he achieves the desired object. This is the best educational idea that Ibn Khaldūn has expressed in the Prolegomena. It indicates the necessity of following the intuition in matters of education and instruction. Intuitional education is the greatest discovery made by modern educationists.

Besides, Ibn Khaldūn has criticized the custom, prevailing in his time and even now, to begin with the teaching and memorizing of the Qur'ān, which is thought to be the best means to learn the language (*i. e.*, Arabic). Ibn Khaldūn maintains that the truth lies the other way about, because the student does not understand what he reads. He, therefore, recommends, that the teachers should not begin to teach the Qur'ān until the child has become able to think for himself. Moreover, the medium in which the instruction is imparted should be the language spoken by the people, because those who learn through a foreign language can neither perfect that language nor their own.

From what has been said, it will be seen that most of these opinions, which Ibn Khaldūn has expressed, remind us of the basic principles of modern education. Although these educational ideas have only casually been mentioned by him, yet they clearly show that Ibn Khaldūn had a correct conception of the theory and practice of education, and if he had written a treatise on pedagogy it would have ranked with the best ones of to-day.

The Economic Life of the Arabs in Relation to their Land

BY

Dr. Shaikh Inayatullah

M.A., Ph. D. (London)

Government College, Jhang

THE ECONOMIC LIFE OF THE ARABS IN RELATION TO THIER LAND

FROM time immemorial, the inhabitants of Arabia have been known to be divided into two groups or orders of society. All the Egyptian, Babylonian, Assyrian, classical, Syrian and Arabic records recognize and refer to this division of the Arabian population into nomads and settlers. They are, respectively, the Ahl al-Badw and Ahl al-Hadar of the Arabic writers. The nomads—or the Bedouins as the pastoral nomads of Arabia are generally called—are those who live by the herds of domesticated animals, principally the camel; whereas the settled folk are engaged in agriculture and trade. This division does not represent any racial distinction or classification, but only two different types of livelihood, for we know that whereas, on the one hand there are nomadic tribes like the Sherarat, Hutaim and Sulaib, which are not reckoned by the Bedouins as of true Arab stock; on the other hand, there are tribes, like the Dawasir of the present day, some members of which have settled down in towns and villages, while the others still lead a nomadic life.

If we trace the distribution of these two groups over the various regions of Arabia, we shall find that they are in close conformity with the climatic and hydrographic conditions of the regions they occupy; and that the groups are fundamentally of an economic order, employing two different methods of obtaining subsistence. Where there is a fairly sufficient amount of rain, as in the Yaman, or stream water is available as in some parts of Hasa and Oman, or where subterranean water collects from

wide surrounding areas in quantities sufficient for irrigational purposes, there people have settled down to the tillage of the soil. Hoisting water from wells of various depths by animal labour, or obtaining it from streams and springs by means of channels and aqueducts, or simply relying on the rainy showers to water their ploughed fields, they are engaged in tending date-groves or cultivating more or less such crops as barley, millet, wheat, cotton, indigo, coffee and sundry fruits and vegetables. This settled agriculture has given rise not only to the urban and village communities of 'Asir, Yaman, Hadramaut and Oman, but also to the settled districts of Central Arabia, where groups of Oases support urban settlements, several of which have populations of more than 5,000 inhabitants apiece.

But owing to the extreme scarcity of water—the prime condition of human life, as well as the necessary requisite for agriculture—cultivation of land is impossible in three-quarters of the total area of Arabia. Water is only occasionally found in deep wells or rain-pools, which are few and far between. In the hot season they are often dry. What little supply of water is obtained by rain is not allowed to form itself into rivulets or streams, but is absorbed by the sandy soil, to reappear in the distant east in the springs of Hasa and Qatif. Besides, in areas of very considerable extent, the forbidding nature of the lava plains (حَرَّات) or the excessive salinity of salty tracts (سَبَخَات) presents an additional difficulty in the way of cultivation.

Such being the physical conditions, agriculture is out of the question for a greater part of the land. Where the country is not a barren desert, it is at the best a more or less poor steppe-land. Here the winter showers from the Mediterranean or the monsoons from the south make the growth of coarse grass or stunted plants possible,

and it is by grazing his domestic animals on this meagre and evanescent plant life that the Arab nomad contrives to support himself in this inhospitable land. It will thus be seen that outside the oases and cultivable territories, which are more or less abundantly supplied with water, man can live only as a stock-raiser or hunter. Other possibilities of existence do not seem to present themselves, at least in the present stage of development of Arab intelligence and ingenuity.

We thus come to the conclusion that while a large part of Arabia is suitable only for pastoral life, the existing ways or types of life of the nomad and settled folk, as well as their distribution in space, are in conformity with the physical conditions of the regions which they inhabit. Their activities become fully intelligible only in relation to the various geographic conditions, which have stimulated and directed them in different channels in different parts of the land. Ibn Khaldun has a clear conception of the distinction and difference between the pastoral nomads, the sedentary agriculturists and the commercial townsfolk, which distinction he shows to be economic, that is, due to their different occupations. We must, however, go one step further in our inquiry and try to understand and realize that their varied economic activity is based on, and corresponds to different physico-geographical conditions.

The division and grouping of the Arabian people into the pastoral and settled folk, which, as I have tried to show above, is fundamentally of an economic order and has a definite ultimate physico-geographic basis, is probably the central fact in Arabian life and history. The divorce of the nomadic pastoral economy from the settled agriculturist economy represents the parting of the ways. Henceforth, they develop on two distinctly separate lines. In each case, the economic organization gives rise to a peculiar social and political organization, so

that in course of time they come to differ not only in their general mode of life but also in their manners and customs, their character and temperament, their ideas and aptitudes. Habits of thought and action, acquired in different surroundings and ways of life, have in course of time acquired sufficient consistency as well as fixity and persistency, to fashion two distinct forms of cultural life, which cannot be mistaken one for the other.

Let us, now, compare and contrast for a moment the salient features of nomadic and settled life in Arabia.

The Nomads	**The Settlers**
1. Are of necessity migratory in their habits, if they are to live in the desert at all.	1. Are sedentary by their occupation.
2. Live in portable tents.	2. Have fixed abodes.
3. Live by the produce of their flocks and herds.	3. Live by, and trade in the produce of their land.
4. Milk in its various forms is the chief article of diet, supplemented by corn & flesh.	4. Various grains and dates are their principal articles of diet.
5. Wealth consists in their herds.	5. Wealth consists in their fields, groves and household property.
6. Domestic animals are indispensable to the nomad economy.	6. Domestic animals not essential, but only useful auxiliaries to save human labour.
7. Industries are restricted; and trade is rudimentary.	7. Cultivate arts of peace; have skilful artisans and craftsmen; trade flourishing.
8. Look down upon settled agriculture as ignoble drudgery; and are enamoured of the free untrammelled life of the desert.	8. Find the wandering life of the nomad inconvenient, nay unendurable.
9. Being mobile and inaccessible in the desert wastes, are very difficult to bring under control or discipline.	9. Being settled, are much more amenable to external control.
10. Scattered widely in small economico-social groups, develop strong separatist and centrifugal tendencies, which hinder political union and development, which stops at a loose tribal system.	10. Conditions of settled life much more favourable to ordered political development and formation of centralized government and unified states.
11. Kinship in blood is the ground of community in social and political functions.	11. Are identified with the place they are settled in; and the principle of local contiguity is the basis of common political action.

The life of the nomadic and settled communities can each be made the subject of further detailed study from the viewpoint of the regions which they inhabit. In the case of the settled agriculturists, we begin with the realization that their existence in their particular localities has been made possible by the presence of sufficient water for irrigational purposes. We may further examine how conditions of climate and soil, which control the natural vegetation of the earth, have dictated to them what crops they may or may not cultivate in the regions they occupy. The date-palm and the coffee plant may be mentioned as instances in point : each of these requires particulor conditions of climate and soil. Whereas the date palm will flourish only in a hot climate, the coffee plant requires comparatively cool and humid atmosphere. We can, similarly, study in relation to the land, the wells and gardens of the settlers, the material and the general build of their houses, the position and distribution of their settlements. The ancestors of the settled people were most probably nomads, and it would make a most fascinating study to follow the transformations, which a nomadic society undergoes in adopting a sedentary life and to see how a change in the physico-economic basis of a community may be followed by a whole series of profound changes in its material and moral life.

It seems clear that the future prosperity of the country lies in the direction of a progressive increase of the cultivated area and the settlement of those nomadic tribes that now lead a restless and rootless life. Our present knowledge of the physical conditions of the lands enables us to assert with confidence that it is possible to increase the area of cultivation to a considerable extent. Whereas it is true that the supply of underground drainage is after all limited and that it can be profitably tapped only in certain places, it is equally true that whatever the supply, it has not been fully utilized. Agriculture

presupposes two primary conditions : cultivable soil and sufficient water for irrigational purposes. There is plenty of land, we are informed, suitable for agriculture near the existing oases or at some distance from them, which could be utilized if new wells were sunk to obtain the requisite water-supply. In the mountainous regions, rain-water could also be caught and stored by the construction of cemented cisterns and tanks, such as are found in Aden and in the highlands of the Yaman.

As is well known, it is an important part of the programme the Ikhwan movement to create new settlements of the Ikhwan members throughout the country, and the success which the Sa'udi government has already achieved in this direction shows great possibilities of increased settled life based on agriculture. Since the inception of the movement, scores of new settlements have been started, some of which are of considerable size. Artawiya, for instance, the fountainhead of the movement has about 10,000 inhabitants, as reported by Mr. Philby. He also noticed that whereas the wells of Artawiya lay in a ravine of that name, there were many other clean and unclean wells in the parallel vally of Butaira, which were apparently used only as watering-places for camels and sheep, but which could easily give rise to a new settlement.

But the nomad mode of thought and habits of life offer a great difficulty in the way of increased settled life. Even though the Bedouin knows of such places where he could settle down, he is loath to give up his free desert life for the labour of cultivation, which he considers hard and disagreeable, and which he looks down upon as unworthy of free men. The habits of thought acquired in one particular mode of life prevent him from adopting another. So long as his animals supply him with a little milk, he is content with himself and his life, finding diversion from his monotonous existence in his favourite game of the raid. The aristocrat of the desert must

starve before he would stoop to the cultivation of the soil.

Not only is the Bedouin himself averse to settle down, but his predatory habits also make the open desert unsafe for other people, who would gladly take to the tillage of the soil far from existing settlements. A case of this kind, which came to the knowledge of Doughty, may be taken as illustrative of the conditions obtaining in the desert. Near the site of al-Hijr, he noticed a number of ruined habitations and garden walls. He was informed that they had been formerly built by certain settlers from Tauna, who had carried on agriculture there for some time, until they made enough capital to be able to buy land in their own town, whither they eventually returned because of the danger, to which their life and property were constantly exposed in the desert.

Another direction, in which the economic betterment of the people would seem to lie is the exploitation of the mineral resources of the land. The failure in the last century of that interesting adventurer-scholar, Sir Richard Burton, to find gold in the land of Midian, should not discourage all future prospectors. It is instructive to learn in this connection that petroleum has already been found in the Hijaz and in some places in Central Arabia, and the discovery of other forms of mineral wealth by competent researchers is not out of the question. The governments of Arabia, therefore, would do well to requisition for this purpose the superior skill and technical knowledge of foreign experts.

THE TĀJ-UL-MAĀTHIR

Its Historical Aspect

BY

Dr. W. H. Andalib Shadani

M. A., Ph. D.

Professor, Dacca University

THE TĀJ - UL - MAĀTHIR : ITS HISTORICAL ASPECT

THE *Tāj-ul-Maāthir* is the earliest history of the first Muslim conqueror of Delhi, written in India as early as A. H. 602 by Hasan-i-Nidhāmī of Nīshāpūr, son of Nidhāmī-i-'Arūḍī-i-Samarqandī, the celebrated author of the *Chahār Maqāla*, and as such, its historical importance is considerable. Its rarity as well as its highly florid and complex style have rendered it almost inaccessible to the students of history, and one has to have recourse to its account and translation of certain passages given in Elliot and Dawson's *History of India*. This notice of the *Tāj-ul-Maāthir* by Prof. Dawson is very misleading and has considerably diminished its historical value which can only be realised by a careful study of the original. It is surprising that even late Prof. Browne, in his *Literary History of Persia*, has ignored this very important work entirely, although he has given a fairly long account of the *Maqāmāt-i-Hamīdī* which is definitely a work of much inferior quality.

The *Taj-ul-Maāthir* deals chiefly with the history of Quṭb-ud-Dīn Ibak, but it also contains accounts of the last five Indian campaigns (587 to 602) of Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Ghūrī, as well as the chronicles of the first seven years of Sulṭān Shams-ud-Dīn's reign. Quṭb-ud-Dīn's immediate successor and son, Ārām, has been ignored in this work. In fact, the nobles had placed the incapable Ārām on the throne at Lāhore, only temporarily, in order to avoid disturbances which were likely to arise in the

absence of a king, while they had secretly sent for Shams-ud-Dīn who was proclaimed king at Delhi as soon as he arrived there from Badāun. Consequently Ārām was no longer recognized king after the accession of Shams-ud-Dīn, though a number of nobles supported him in his vain efforts to establish himself on the throne of his father. In these circumstances the court historian perhaps did not think it wise to take any notice of the rival of his royal master and patron. Banākatī and the great Rashīd also have taken no notice of Ārām, and he is likewise left out by Waṣṣāf who asserts that Sulṭān Quṭb-ud-Dīn had no male issue. This omission on the part of the foreign historians named above might be due to their lack of information, but it is remarkable that even Amīr Khusraw (d. 725 A.H.), who, in his *Mathnawī, Duwal Rānī*, has given a summary account of the kings of Delhi down to his contemporary Sulṭan, Quṭb-ud-Dīn Mubārak Shāh Khiljī (A. H. 716 to A. H. 720), does not say a word about Ārām Shāh. Perhaps the historians considered Ārām too insignificant to be counted among the kings of Hindustān.

In all the copies of the *Tāj-ul-Maāthir* to which I had access in India as well as in London, the history is brought down to the year A. H. 614, *i.e.*, seven years after the death of Quṭb-ud-Dīn, and at the close of the last chapter, in which the appointment of Nāṣir-ud-Dīn to the government of Lāhore is described as the last event of that year, the author has promised to continue the history in the usual manner if he lived to do it. That he did fulfil his promise is evidenced by the fact that in a copy of the *Tāj-ul-Maāthir*, which was transcribed in A. H. 779 and a notice of which prepared by Nawwāb Ḍiya-ud-Dīn Khān Nayyir-i-Rakhshān of Luhārū for Sir Elliot is preserved in the British Museum under No. Or. 2047, the history was brought down twelve years later, *i.e.*, 626. "It is not improbable," says

Prof. Dawson, "that it might have been prolonged to the close of Shams-ud-Dīn's reign or seven years later than this period", for the copy in question was itself defective at the end. In this additional chapter only two events of importance, *i.e.*, the conquest of Uchcha and Multān in A. H. 624 and the arrival of a dress of investiture from the 'Abbāsī Caliph, Mustanṣir-billah, in A. H. 626 are recorded.

To give a comprehensive idea of the contents of the *Tāj-ul-Maāthir* as well as to show that our author "was a competent chronicler of the events of his own times,"[1] the headings of the chapters are given below:—

Invasion of Hindustān; conquest of Ajmir in A. H. 587; consignment of the government of Ajmir to the son of Rāi Pithaurā; conquest of Delhi; (appointment of Quṭb-ud-Dīn to the government of Kuhrām and Sāmāna); rebellion of Jatwān and his slaying in the battle; capture of Mirat; capture of Delhi; rebellion of Harrāj, brother of the Rāi of Ajmir; (Quṭb-ud-Dīn's visit to Ghaznin); Quṭb-ud-Dīn's advance at Kol and Banāras in A. H. 590; capture of the fort of Kol and the consignment of its government to Malik Husām-ud-Dīn Ughlibak. (rebellion of Harrāj in A.H. 591); (arrival of Sultān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām in Hindustān); (march towards Thankir in A. H. 592); appointment of Bahā-ud-Dīn Tughril to the government of Thankir; capture of Gawālior: battle of Nahrwāla and the flight of the Rāi; (capture of the fort of Kālinjar in A. H 599); consignment of the government of Kālinjar to Hizabr-ud-Dīn Ḥasan Arnab; visit of Ikhtiyār-ud-Dīn Muhammad Bakhtyār (Khiljī); (Quṭb-ud-Dīn's return to Delhi); Return of Sultān Mu'izz-ud-Din Muhammad-i-Sām from Khwārazm and his battle with the Khokhars; the death of the Sultān; allegiance of the nobles to Quṭb-ud-Dīn

[1] See Lees's article in the *J. R. A. S*, for 1868, p. 433.

and his confirmation in the countries of Hind and Sind; the death of Sulṭān Quṭb-ud-Dīn; accession of Shams-ud-Dīn; (capture of Jāliwar): defeat of the army of Ghaznin and seizure of Malik Tāj-ud-Dīn Yilduz; flight of Nāṣir-ud-Dīn Qabācha (and capture of Lāhore in A. H. 613); appointment of prince Nāṣir-ud-Dīn to the government of Lāhore; conquest of Uchcha and Multān; arrival of a dress of investiture from the Abbāsid Caliph.

The *Tāj-ul-Maāthir* has always enjoyed celebrity more as a model of essentially ornate prose literature than as history, yet its historical importance is considerable. Regarding its authenticity it suffices to say that many subsequent historical works of importance, such as the *Rawḍat-uṣ-Ṣafā*, the *Mirat-ul-Adwār*, the *Tārīkh-i-Alfī*, the *Tārīkh-i-Īlchī-i-Nidhām Shāh*, the *Ṭabaqāt-i-Akbarī*, the *Muntakhab-ut-Tawārīkh* of Badāuni, the *Āīn-i-Akbarī*, the *Tārīkh-i-Firishta*, and several others, have utilized it with full confidence and considered it a very reliable source of information. The celebrated Indian historian, Ḍiyā-i-Barnī, has counted our author among the four reliable historians of Delhi.[1]

Hammer, in his life of Quṭb-ud-Dīn, remarks that Quṭb-ud-Dīn would probably have been enrolled among other conquerors about whom history is silent, had not Ḥasan-i-Nidhāmī entered into competition with Ṣābī, the historian of the Buwayhids, and 'Utbī, the historian of Maḥmūd.[2] According to Prof. Dawson "this is paying too great a compliment to the historical value of the work, for the simple style of the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* was much better adapted to rescue from oblivion the exploits of Quṭb-ud-Dīn who receives his due share of notice in that history".[2] If Hammer's was "too great a compliment" Dawson's is too poor an estimation.

---

1. Barni's *Tārīkh-i-Fīrūz Shāhī*, p. 14. Calcutta edition.
2. Elliot's *History of India*, Vol. II, p. 205.

While judging the merits of the *Tāj-ul-Maāthir* from the historical point of view, we should not lose sight of the fact that the author's real aim in writing this work was not to record bare facts and incidents of purely historical interest, but to make a display of his vast erudition, his masterly command over the language and highly florid style, his power of eloquence, fancy and invention, and his various attainments in the domain of learning. No doubt the *Tāj-ul-Maāthir* is not rich in historical details in general, yet we do not get even this much information from any other source, as far as Quṭb-ud-Dīn's reign is concerned.

All the subsequent histories of India, except the celebrated *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* of Minhāj-i-Sirāj, have borrowed their account of Quṭb-ud-Dīn directly or indirectly from the *Tāj-ul-Maāthir* and therefore need no discussion. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* alone requires a comparative study with the *Tāj-ul-Maāthir* in order to give the reader an exact idea of the comparative historical value and importance of these two works.

The *Tāj-ul-Maāthir* compared with the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*

The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* has devoted not more than a few lines to an account of the most eventful period of full fifteen years of Quṭb-ud-Dīn's military career and illustrious rule, *i.e.*, since his appointment to the government of Kuhrām and Sāmāna in A. H. 587, down to A. H. 602, when he ascended the throne of Hindustān on the death of his master, Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī. It is the *Tāj-ul-Maāthir*, and not the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, whose reader will gather a correct impression of Quṭb-ud-Dīn's greatness as a distinguished military commander and a magnanimous ruler. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī's* account of Quṭb-ud-Dīn's reign is not only devoid of all necessary details, but it has also omitted a number of events and facts which are at once important and interesting.

Some Important Omissions of the Ṭabaqāt-i-Nāṣirī.

Shortly after Quṭb-ud-Dīn was appointed governor of Kuhrām and Sāmāna, and ere he had settled himself properly, he had to engage in a serious battle against Jatwān, near the fort of Hānsī. It was on this occasion that he travelled with his army a distance of 12 Parasangs (about 45 miles) in one night, entirely disregarding the hardships caused by intense heat and almost impassable ways, leaving us to marvel at this wonderful feat of determination and endurance. The victory gained in this battle was considered so important that a *Fatḥnāma* was sent to Ghaznin. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* makes no mention whatever of this affair.[1] Some time later, Harrāj, the brother of the Rāi of Ajmir, raised a formidable rebellion and attacked his nephew, the son of Rāi Pithaurā, whom Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām had installed tributary ruler of Ajmir. Quṭb-ud-Dīn led an army to support the vassal of his master, and Harrāj, on hearing of his advance, made off and took to the hills. Rāi Pithaura's son, the ruler of Ajmir, was on this occasion invested with a robe of honour; in return he presented valuable offerings, among which were three golden melons.[2] About this time, while Quṭb-ud-Dīn was still absent from Delhi, its former Rāi raised an army to retrieve his defeat and kingdom. Quṭb-ud-Dīn hastened to meet him, and fierce fighting took place which resulted in the defeat of the Rāi, his capture and execution, and the seizure of all his forts and strongholds by the Musalmāns.

When the news of these brilliant achievements of Quṭb-ud-Dīn reached Ghaznin he was summoned thither by Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī. Having reached Ghaznin, and having been

1 Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh has also omitted this event.

2. Mubārak Shāh says four, Raverty (page 404) asserts that these melons were "kettledrums". But he does not mention his authority

received with great honour and favour by the Sultān, he fell dangerously ill, but subsequently recovered and returned to India. While on his way back to Delhi, he stayed for some time at Karmān[1] with Malik Tāj-ud-Dīn Yilduz, the governor of that province, and a slave of the Sulṭān like Quṭb-ud-Dīn himself, who received him with great kindness and honour, and gave him his daughter in marriage.

In the year A. H. 591, Harrāj revolted again, and one of his military commanders, named Jīhar,[2] at the head of an army, hastened to the borders of Delhi and started pillaging the country. He was soon driven away by Quṭb-ud-Dīn, who pursued him to Ajmir and besieged the fort. Now Harrāj, in sheer despair, sacrificed himself in the flames of a pyre, after which the Musalmāns scaled the walls of the fort and took it. As soon as the affairs of Ajmir were settled, Quṭb-ud-Dīn returned to Delhi. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* is totally silent with regard to all these transactions, while our author has described them in detail.

In the year A. H. 593, Quṭb-ud-Din suffered a severe defeat near Ajmir at the hands of the Hindūs, with heavy loss of life. In the course of fighting his own horse was wounded, and he himself narrowly escaped. This was the most critical juncture in Quṭb-ud-Dīn's career in India, and perhaps the army of Nahrwāla, which subsequently arrived to support the Hindūs, would have entirely changed the future history of the Muhammadan rule in India, had not the strong forces from Ghaznin come to the succour of the broken army of the Musalmāns and saved the situation. This campaign resulted in the annexation of Gujrāt and Nahrwāla to the Muhammadan realm. This notable

[1] "This Karmān is in the Bangash country, between Kābul and Bannu." Elliot's *History of India*, Vol. II, p. 221.

[2] Jihtar and Jhitar. See Elliot's *History of India*, Vol. II, page 225.

event as well as the conquest of Gwālior and Kālinjar, interesting accounts of which are given in the *Tāj-ul-Maāthir*, were not considered worth recording by the author of the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*.

Full particulars of Some Events.

Notwithstanding the complaint made by certain writers against the lack of historical details in the *Tāj-ul-Maāthir*, it is interesting to know that in several places its accounts are fairly rich in detail. About the last Indian campaign of Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* tells us only this much that the Khokhars and some tribes of the hill of Jūd had revolted and therefore the Sulṭān came to India and punished the rebels. But the very curious cause of their rebellion, itself an important historical event, is not described. The *Tāj-ul-Maāthir* provides us with full particulars of the whole affair, a summary of which will serve as one of the many examples of its type :—

"In the year A. H. 600, the army of Khatā inflicted a crushing defeat on Sulṭān Mu'izz-ud-Din Muhammad-i-Sām Ghūri at Andkhud while he was returning from Khwārazm. Ibak Bāk, a Turkish officer of high rank and a trusted servant of the Sulṭān, fled from the battle-field with the impression that the Sulṭān had been slain in battle. He hastened to Multān and visited the Amīr-i-Dād, Hasan, and told him that he had brought him a secret message from the Sulṭān which could only be delivered privately. The Amīr-i-Dād, not suspecting that he was being trapped, consented to accord an audience in private to receive the royal command. Ibak Bāk managed to have the governor assassinated by one of his Turkish attendants, and secured possession of the fort and the town of Multān.

For a long time nobody knew what had really happened, for it was said that the governor had been imprisoned by the royal command. But ultimately the

truth was revealed, and the Khokhars thought that the Sulṭān had really been killed, otherwise Ībak Bāk could, on no account, have taken such risky steps.[1] In consequence of these impressions the Khokhar chiefs started devastating the whole country lying between the Sudra (Chināb) and the Jhelum, and aimed at the capture of Lāhore. Some local Musalmān chiefs who tried to check them were either taken captives or slain, and the power of the rebels increased day by day. When the news of these atrocities and ravages reached Ghaznin, the Sulṭān resolved to suppress the rising of the Khokhars, and informed Quṭb-ud-Dīn of his intentions. Accordingly Quṭb-ud-Dīn proceeded to the field of action and joined the Sulṭān who had already arrived and encamped along the bank of Jhelum. There they discussed their plans for the approaching action. Next follows a full account of the battle which ended in a disastrous defeat of the Khokhars and the fall of the fortress of the Kūh-i-Jūd.

Major Raverty, who seems to be unjustly prejudiced against our author, calls this whole affair an absurd story,[2] though "something similar", he adds, "is stated in the *Jāmi'-ut-Tawārikh*, the *Tārikh-i-Guzida* and the *Tārikh-i-Alfi*", which are, even according to himself, some of the best authorities. He has not given any reason as to the improbability of our author's statement except "where Andkhud? where Multān?" He further remarks that he would be sorry to place implicit faith on any statements in the *Tāj-ul-Maāthir* unless corroborated by some other work by a contemporary writer."[3]

---

1. According to Ibn-ul-Athir, Ibak Bāk himself announced the Sulṭān's death and proclaimed himself king. Thereupon the Sulṭān sent some forces from Ghaznin to punish him. Ibak Bāk was seized and killed in the worst possible manner. See Ibn-ul-Athir, Vol. XII, page 87, Egyptian edition, 1301 A. H

2. Raverty, p. 476.

3. *Ibid*, p. 480

Besides the above-named works, Ḥasan-i-Nidhamī's nent, which Major Raverty believes to be "an absurd ", is fully confirmed by a contemporary historian, ıl-Athīr, who has given a detailed account of the whole .[1] *Jāmi'-ut-Tawārikh*, *Guzida* and *Alfi* may not elied upon in this case because they are works of ı later date, but we cannot likewise reject a mporaneous and reliable authority like Ibn-ul-Athīr. strange that notwithstanding the foregoing remarks, rating the authenticity of the *Tāj-ul-Maāthir*, r Raverty has quoted it several times as a work liable authority. With reference to the robe of ır sent to Sultān Shams-ud-Dīn by Caliph, al-ınsir-billah, he observes that "the *Tāj-ul-Maāthir's* nent about this event is the most reliable."[2]

ud-Dīn's Actual

Prof. Dawson wonders why our author has said "nothing of the transactions of Qutb-ud-Dīn's actual reign,"[3] *i.e.*, his accession to his death. But there is nothing ge about it and had any notable events occurred that period of four years he would certainly have led them. As Qutb-ud-Dīn had already established ramount power, and most of the Rājas had turned butaries and acknowledged his suzerainty, no wars bellions followed his accession. His march against ther-in-law, Malik Tāj-ud-Dīn Yilduz, the latter's and flight, and the fall of Ghaznin, were the only nts of note which took place during his "actual ' and have not been left unrecorded by our author.

ite Concealment
in Facts

t would be well to point out here that sometimes Ḥasan-i-Nidhami deliberately conceals certain facts which are likely to reflection upon or humiliate the position of his

---

1. bn-ul-Athīr. Vol. XII, p. 97, Egyptian edition, 1301 A. H.
2. Raverty. p. 617
3. Elliot's *History of India*, Vol. II, p. 210.

patrons. He is entirely silent on what happened after Quṭb-ud-Dīn seized the throne of Ghaznin, for he does not like the idea of stating that his royal master ever sustained a reverse. The facts regarding this event are, however, thus related in the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*: "He (Quṭb-ud-Dīn) was on the throne (of Ghaznin) for forty days and, during this period, he gave himself up to revelry through which the affairs of the State were entirely neglected. The Turks of Ghaznin and the Mu'izzī Maliks wrote letters secretly to Sulṭān Tāj-ud-Dīn Yilduz and requested him to return. Sulṭān Tāj-ud-Din resolved to proceed to Ghaznin, and, as the distance was short, he reached there quite suddenly. When Quṭb-ud-Dīn came to know of this, he retired towards Hindustān by the way of Sang-i-Sūrākh."[1]

In the same way our author has said nothing regarding the sad end of Sulṭān Tāj-ud-Dīn Yilduz after his defeat by Sulṭān Shams-ud-Dīn Iltutmish. He was sent to Badāun where he was kept in durance till put to death by Sulṭān Shams-ud-Dīn.[2]

Exactness of minute details.

Those who attach importance to the exactness of even very minute details of historical facts will find it interesting that the statements of Ḥasan-i-Nidhāmī, while different from those of Minhāj-i-Sirāj, the celebrated author of the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, seem always more circumstantial and correct. For instance, about the Rāi of Ajmir we learn from the *Tāj-ul-Maāthir* that he was taken prisoner in the course of fighting but his life was spared. After some time, as he did not give up his hostile attitude towards the Musalmāns, and, besides that, disclosed signs of disloyalty to Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūri, he was put to death. *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* does not dwell upon these circumstances, but simply

1. *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, pp. 135-36.
2. *Ibid*, p. 135.

gets the Rāja "sent to Hell"[1] as soon as he is captured.

Regarding Quṭb-ud-Dīn's appointment as governor of Kuhrām and Sāmāna the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* says that "when a battle took place between Sulṭān Shāh and the Sultāns of Ghūr and Ghaznin, and the former was overthrown, Quṭb-ud-Dīn (who had been a captive in the hands of the enemy) was brought before the Sulṭān, Mu'izz-ud-Dīn. The Sulṭān showed him great kindness, and, on his arrival at Ghaznin, bestowed on him the fief of Kuhrām and Sāmāna."[2] But according to the *Tāj-ul-Maāthir*, the Sulṭān appointed Quṭb-ud-Dīn governor of Kuhrām and Sāmāna when he was returning from India to Ghaznin after the conquest of Ajmir and Delhi.

The Rāi of Delhi, who offered battle at first, but ultimately surrendered his fort and saved his life by agreeing to pay tribute to the Sulṭān, is again stated in the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* to have been slain in battle.[3]

After the first rebellion of Harrāj, the brother of the Rāi of Ajmir, in A. H. 588,[4] Quṭb-ud-Dīn was summoned to Ghaznin by his master, Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām. But the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*[3] places this visit of Quṭb-ud-Dīn to Ghaznin after the battle of Nahrwāla which was not fought till A. H. 593.

Again, describing the capture of the fort of Ranthanbūr by Sulṭān Shams-ud-Dīn, the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* states that "more than seventy kings had appeared at the foot of that fort, and not one of them had been able to reduce it",[5] while according to the *Tāj-ul-Maāthir*, Ranthanbūr was in possession of the Musalmāns in the time of Sulṭān Quṭb-ud-Dīn, and Fakhr-ud-Dīn Mubārak

1. *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, p. 120.
2. *Ibid*, p. 139.
3. *Ibid*, p 120
4. *Ibid*, p. 168.
5 *Ibid*, p 172.

Shāh plainly states that Ranthanbūr was conquered by Quṭb-ud-Dīn in A. H. 588.[1]

It would be well to say here a few words about the *Tārīkh i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh*. A complete chronology of 15 years of Quṭb-ud-Dīn's career in India, since his appointment to the government of Kuhrām and Sāmāna in A. H. 587 down to his accession at Lāhore in A. H. 602, as well as a brief account of his early life is contained in what may be called an "Introduction" to the Book of Genealogies of Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh. This Introduction, edited from a unique manuscript and published under the title of the *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh* by Sir E. Denison Ross, was evidently written by the author on the occasion of his presenting the Book of Genealogies to Sulṭān Quṭb-ud-Dīn in A. H. 602, soon after his accession at Lāhore, and is, therefore, very valuable and authentic as a contemporary record. It serves as a very good supplement to, and corroborator of, the *Tāj-ul-Maāthir*. It should also be noted that our author is in no way indebted to any written source for the historical materials he has utilized in the *Tāj-ul-Maāthir*. It is evident that he would not have omitted, as he has done, certain events related in the *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh*, had he possessed a copy of that work. Besides, the difference in the statements of the two writers, in some cases, while describing the same incidents, affords further proof that one has not copied from the other.

Besides describing Quṭb-ud-Dīn's wars and battles, the *Tāj-ul-Maāthir* tells us a number of incidents which speak well of his exceptional valour, courage, presence of mind, dexterity in the art of war, power of endurance and other manly qualities. Reference has already been made to his covering a distance of more than forty

1. *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh*, p 22.

miles in a single night, in spite of the hindrances of difficult roads and bad weather. We are also told that he shot dead three formidable war elephants with his unerring arrows in the battle of Kol. While marching from Delhi to join the Sulṭān in his last Indian campaign, he was attacked, near Sudra, by four fierce tigers which he killed with his sword.

Ḥasan-i-Nidhamī has also given an account of the erection of the Jum'a mosque, and twice mentioned the complete extirpation of the highway robbers with whom the whole country was infested.

Confusion of Dates Explained.

"The absence of all particulars," remarks Prof. Dawson, "as well as a certain confusion about some of the dates, show that he (Ḥasan-i-Nidhāmi) was no active participator in any of his patron's campaigns."[1] The absence of all particulars or otherwise may well be judged by an examination of the extracts from the *Tāj-ul-Maāthir* given in Elliot's *History of India* itself, but regarding the confusion about the dates, which occurs twice only, it would be very unfair to hold the author, and not the scribe, responsible, while we possess no authentic copy of the text in the author's own hand. The nature of this confusion is as under:—

A. H. 590. Conquest of Banāras.
A. H. 589. Rebellion of Harrāj.
A. H. 592. Conquest of Thankir.
A. H. 591.[2] Battle of Nahrwāla.

The above table clearly shows that A. H. 589 and 591 have been erroneously substituted for A. H. 591 and 593, respectively, by the careless scribe of an early copy of the *Tāj-ul-Maāthir*, and thus the mistake has crept into subsequent copies, for, it is quite evident, the author would not go back to relate the events of A. H.

1 Elliot's *History of India*, Vol. II. p. 210.
2 592 is given in one of the British Museum copies of the *Tāj-ul-Maāthir*

589 after having recorded the transactions of the year A. H. 590, or describe the happenings of the year A. H. 591, after relating those which took place in A H. 592. The general procedure of the narrative, the sequence of events and their chronological order, all suggest that the correct dates should be A. H. 591 and 593, and not A. H. 589 and 591, as are incorrectly given, though not invariably,[1] in the manuscript copies of the *Tāj-ul-Maāthir*.

The fact that the rebellion of Harrāj and the battle of Nahrwāla actually took place in A. H. 591 and 593, respectively, as recorded by Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh,[2] an extremely reliable authority, leaves no room for doubt that this confusion about dates has arisen out of the negligence of some careless scribe, and Ḥasan-i-Nidhāmī cannot justly be accused of assigning wrong dates to certain historical events.

From this survey of the *Tāj-ul-Maāthir* it would appear that, notwithstanding the defects pointed out by Prof. Dawson and others, it is unique in its historical value, and the "minimum of historical matter" which it contains according to Dr. Rieu is really the maximum that has come down to us, while the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, which has devoted not more than a few lines to the account of Quṭb-ud-Dīn's Indian career extending to a period of full 20 years, can stand no comparison with it.

Effect of the author's circumstances and prejudices on his work.

Notwithstanding all that has been said with regard to the historical value and authenticity of the *Tāj-ul-Maāthir*, it must always be remembered that our author was a court historian and a servant of despotic kings of the early 13th century, to win whose favour he had to laud them to the skies, to paint them as the very embodiment of virtue, to exaggerate their victories, to slur their reverses and to decry their enemies. Besides, he had, in

1 592 is given in one of the British Museum copies of the *Taj-ul-Maāthir*.
2. *Tarikh-i-Fakhr-ud-Din Mubārak Shāh*, p. 23

accordance with the spirit of the age, strong religious and national prejudice against the Hindūs, and, moreover, his style, which is throughout affected by what may be called a sort of literary convention, tends rather to distort matters.

In his accounts of wars, battles and conquests of his patrons, he has adopted a set plan of relating the events and incidents in a certain order, and each time the same arrangement, with occasional slight changes, has been maintained from beginning to end. When an army marches out to meet the enemy, it is generally described as consisting of innumerable soldiers, like the particles of dust and drops of rain, each soldier as brave and formidable as a lion and an elephant. The commander of the army is also eulogized and lavish encomiums are bestowed on his various qualities in the art of fighting. Next follows a description of the weapons of war and other military accoutrements, of elephants and horses, especially of the king's horse. When actual fighting begins the swords and spears flash like lightning, the elephants roar like thunder, there run streams of blood, the heaps of dead bodies turn the plains into hills, the day is darkened like night by the dust stirred and sent up to heaven by the contending forces, the night is lit like day by the glittering weapons, the earth shakes, the heavens tremble and the stars shudder through fear. In the end, the Hindūs are utterly defeated, sustaining heavy loss of life, the survivors either surrender or take to their heels, leaving all their property and the dead behind, and the Musalmans. who are always victorious and not one of whom is ever slain in battle, seize immense booty. After the fighting is over, the conqueror whose justice and generosity bring enormous prosperity and peace to the conquered people and the country, destroys all the idol-temples and idol-worshippers of the place, and issues a number of instructions to the officer

left in charge of the Government to the effect that he should administer justice to the people without regard to their high or low positions, show kindness and generosity to the public in general and to the army in particular, patronize the learned and do all that is enjoined and refrain from what is prohibited by the Law (*Shari'at*). Then the victory is celebrated with great rejoicing and festivity, and a hunting excursion and a game of polo follow.

Misleading hyperboles.

All these descriptions are so similar in their main features that one can pass for the other without rousing the doubt of the reader. The highly exaggerated accounts of all things irrespective of their comparative quality or quantity are likely to make the reader form a wrong impression unless he takes into consideration all that has been discussed above, and makes due allowance for the author's exaggerations.

The last but not the least point of importance that needs consideration in the light of the above illustrations is the supposed general massacre of the idolaters and wholesale demolition of the idol-temples. Our author's statements to this effect are, as would appear from his own words, exceedingly exaggerated, and sometimes, probably, without foundation, made only to complete the story and to give it a finishing touch.

In the ***Tārikh-i-Fakhr-ud-Din Mubārak Shāh***, a contemporary and reliable authority, the destruction of the temples of Banāras[1] alone is mentioned and not a word is said about those of any other place like Ajmir, Mirat, Delhi, Koil, Kālinjar and India in general as stated by Ḥasan-i-Nidhāmī. Mubārak Shāh would have been only glad to record if any such thing had really happened. His silence on this point proves to a great extent

1. *Tārikh-i-Fakhr-ud-Din Mubārak Shāh*, p. 21.

that whatever is said in the *Tāj-ul-Maāthir* to this effect is mostly the creation of our author's fancy and has been related only for the reasons discussed above.

Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī's Indian campaigns, as well as those of Quṭb-ud-Dīn which were carried out essentially for political motives, *i.e.*, to gain territory, wealth and power, are given the colour and character of religious and holy wars against the infidels. The main cause of the execution of Pithaurā, the Rāi of Ajmir, along with many other reasons, is said to have been his refusal to embrace Islām. If this statement be accepted as correct, it is difficult to explain why, if not for political reasons, Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn installed Pithaurā's son in place of his father, while, as a Hindū, he was no better than the "accursed Pithaurā" himself. So we have seen in the case of the Rājās of Delhi, Thankir, Gwālior, Kālinjar and Kūh-i-Jūd that, after being defeated, when they offered allegiance and agreed to pay tribute, their lives were spared and their kingdoms restored to them without their conversion to Islām.

Juwaynī's account of the last Indian campaign of Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī well explains how far these wars were really waged to champion the cause of religion. He says:

"Although peace had been concluded between the two Sulṭāns (*i.e.*, Khwārazm Shāh and Mu'izz-ud-Dīn), yet Sulṭān Shihāb-ud-Dīn (afterwards called Mu'izz-ud-Dīn), in order to retrieve his previous defeat, was raising an army and making arms under the pretext of Ghazā (or holy war) till in A. H. 602 he undertook his Indian expedition so that he might fully equip his army, for his activities in Khurāsān during the last few years had cost him almost every thing he had, and his troops were in a very wretched condition. When he reached India one victory that God granted him was sufficient to repair his

finances and set right the affairs of his army."[1]

Literary and historical importance of the *Tāj-ul-Maāthir* is so great that the publication of a critical edition of the work is highly desirable. I have already spent a number of years over the preparation of a correct text which, I hope, I shall soon be able to publish.

1 *Tārīkh-i-Jahān Gushā* of 'Aṭā Malik Juvayni Vol. II p. 58

DIPLOMATIC RELATIONS OF ISLAM WITH IRAN IN THE TIME OF THE PROPHET

AT least in the historic ages, Arabia had never been a self-sufficient country. The Arabs had to import even victuals from adjoining countries. Hence we find that the commercial relations between Arabia and Iran were in existence from times known to history.

Migration was another factor of intercourse. The South Arabian immigrants had become so numerous and powerful in Ḥīrah that they could establish an independent state, wielding enormous influence over the internal as well as external politics of their ally, Iran. Mutual interest had persuaded the rulers of Ḥīrah and the emperors of Iran to bind themselves in alliance; and Ḥīrah served not only as a buffer-state between the Iranian province of Mesopotamia and the Northern Arabia, inhabited by nomadic tribes; but also its army always sided with the Iranians whenever there was a war between the Iranians and the Byzantines. This time-honoured friendship came suddenly to an end, when in the early days of Islam the emperor of Iran inflicted upon the ruler of Ḥīrah the pain of death and installed in his capital Persian officials. This Arab State was thus abolished and its administration was taken under the direct control of Ctesiphone (Madā'in). The new governor, Iyās ibn Qubaiṣah, ruled long enough to capitulate with the Muslim general Khālid ibn al-Walīd in 12 H.

The death of the ruler of Ḥīrah did not bring the matter to an end. The Emperor wanted to take possession of the property which the unfortunate prince had deposited with some Arab tribe. This led to the famous battle of Dhū-Qār in which a large army of the Emperor was annihilated by the Arab tribes. The abolition of the buffer-state of Ḥīrah, and this ignominious defeat together with the weakening of the central authority at Ctesiphone, were of grave consequences for the Iranian provinces on the Arabian border, which were entirely at the mercy of the wandering and pillaging Arab nomads. The misery reached its climax when the Iranians suffered a crushing defeat at Nineva at the hands of their inveterate enemies, the Byzantines in 6 H.

Not many years before, the Iranians had snatched the Arabia Felix (Yaman) from the hands of the Abyssinians, but the dramatic rapidity with which the emperors were crowned at Ctesiphone, turned Yaman into a scene of chaos and disorder and left it a prey to any powerful conqueror.

The Eastern littoral of Arabia, especially Baḥrain (modern al-Ḥasā) and 'Umān was also for a long time under the Iranian influence. The rulers of 'Umān were nominated by the Court of Ctesiphone; and an Iranian governor (marzubān) had his headquarters at Hajar, the capital of Baḥrain. The Prophet is reported to have personally undertaken long journeys in 'Umān and Baḥrain[1] and to have frequented Yaman[2] in connection, probably, with his commercial enterprises. He seems to have been less favourably disposed towards the Magian Iran than the Christian Byzantium, even before he migrated to Madinah. (See *Sūra Rūm* in any commentary of the Qur'ān.)

As we have seen, the year 6 H. was the height of misery and misfortune for Iran. For, she had suffered

1 *Musnad* Ibn Ḥanbal, IV. p. 206-7 2. *Sīrat*. Shibli *in loco*.

a very heavy defeat at the hands of Byzantines on account of which the morale was destroyed and the economic and political machinery of the state was thrown out of gear. Again, the throne of Iran was in throes and turmoil and various claimants succeeded each other without retaining it for a long time. Further the weakening of the centre alienated the sympathy, and sometimes even jeopardised the security of the provinces and colonies. Above all the absence of a buffer-state between Mesopotamia and Arabia, left the former at the mercy of the Arab nomads to invade, to make incursions, to pillage and to occupy for settlement the fertile valley of the Euphrates.

Let us glance for a moment what was happening in Arabia itself during the year 6 H. The Islamic Movement had begun some 20 years before, and the Prophet had by this time not only secured his position by the adherence of a large number of converts, but also he had founded and established a city-state at Madīnah which had stretched its borders to almost the whole of Najd and Ḥijāz, and the Muslim army had won a name for its invincibility giving temptation to Arab tribes to make friends with it rather than oppose it. The Prophet had been able to inflict several heavy defeats upon the rival city-state of Makkah whose inhabitants had only a year before this fatal year 6 H. had vainly tried to storm Madinah with the help of their allies and other mercenaries and returned simply exhausted. The Prophet had successfully barred the caravan-route of Syria, Egypt and 'Irāq which passed through Muslim territory or sphere of influence against the Makkans and had gradually stripped them of all their allies, isolating them and surrounding them by Islamic influence on all sides. Again, the Prophet had peacefully infused his influence into the country around Dūmatuljandal, that important junction of the Arabian caravan-routes to both Syria and 'Irāq The economic

pressure had reduced the Quraish (Makkans) to great straits and they were heartily welcoming a truce with their exiled compatriot, the Prophet-monarch of Madīnah.

The Prophet was watching most attentively the situation in Iran even before he migrated to Madīnah. So, as soon as he learned the result of the battle fought at Nineva, we see him hastening towards Makkah. He seems to have been willing to make peace with the Makkans at any cost, and to utilize the unique opportunities afforded him by the critical position of the Iranian empire. The great jurist of 5th century (A.H.), Shams-ul-a'immah as-Sarakhsīy, who on account of his political-mindedness suffered many years of imprisonment, says[1]—and I think not without good reasons—that at this time Madīnah had two immediate enemies: the Makkans who were in a state of incessant war, and the Khaibarians who were rendered inimical on account of the instigation of the Jewish refugees of the Banū-an-Naḍīr and Banū-Qainuqā' of Madīnah. The Muslims were not strong enough to deal with both of these simultaneously. If they marched towards Makkah, the Khaibarians menaced to invade from the North, the unprotected Madīnah; and if the Muslims marched towards Khaibar, the Makkans might storm from the South the undefended metropolis of Islam. The Prophet, therefore, decided to make a temporary peace with one of these and to have his hands free to deal with the other. He chose Makkah for various reasons. The economic pressure exercised by the Muslims had exhausted the Makkans who had returned disappointed and dispirited from an allied siege of Madīnah in the preceding year and the Prophet hoped that the Makkans will be more easily persuaded to come to reasonable terms with him. Thus the treaty of Ḥudaibīyah was signed

1. (المبسوط) Vol. X, p. 86.

which was apparently in favour of only the Quraishite side and the *amour propre* of the Muslim army was not easily disposed to consent to its terms. As we have seen, the Prophet was bent upon concluding a peace with Makkah, however much it might cost, in view of the great possibilities of the international situation. The treaty of Ḥudaibīyah was in fact a tremendous achievement and a great diplomatic victory, the *fatḥ mubīn* of the Qurān. For, it relieved the Prophet of the many preoccupations, and in three months' time he was able to conquer Khaibar and subdue Baḥrain extending, moreover, his influence over the 'Abdulqais and the Banū-Ḥanīfah of Yamāmah.

The treaty of Ḥudaibīyah was signed in the month of Dhūl-qa'dah of the year 6 H., and according to al-Balādhurīy and Ibn-ul-Athīr the Prophet addressed a letter to the Arab chieftain of Baḥrain successfully inviting him to embrace the Islamic faith. And it was probably the same embassy which delivered to the governor of Baḥrain the letter of the Prophet addressed to the emperor of Iran in order to be sent over to Ctesiphone.

Arab writers and historians have from the earliest times been unanimous, that soon after the peace-treaty of Ḥudaibīyah, the Prophet addressed several epistles of missionary nature to the princes of adjoining countries, among them Chosroes or the Kisra of Persia. The text of this letter has been preserved by Abū-'Ubaid (d. 223 H.), aṭ-Ṭabarīy, al-Ya'qūbīy, al-Qalqashandīy, al-Qazwīnīy, al-Qastallānīy and others. As just mentioned, the letter was destined to be handed over to the governor of Baḥrain, requesting him to send it to the Emperor. The historians continue, that the Emperor received the Muslim ambassador in audience, but tore the letter of the Prophet into pieces being displeased with the contents, ejected the ambassador

and sent word to the governor of Yaman—and not of Baḥrain!—to lay hand on the Arabian Prophet and send him to the Court. Ibn-Isḥaq adds (*Cf. Sirah* of Ibn-Hishām) a story to the narration from one source while the other sources of his *riwāyāt* do not corroborate the story. It is this. When the agents of the Iranian governor of Yaman came to Madīnah, the Prophet miraculously informed them, that just a night before the Iranian emperor had been murdered by his own son. Thereupon the agents returned to Yaman and soon after arrived the royal mail in which the parricide had conformed to what the Prophet had said. This was the reason of the Islamization and submission of the Persians in Yaman.

This is the summary of what the earlier authors have said and the later ones have repeated without investigating the affair and seeing if there were not some inconsistencies and contradictory facts hard to reconcile.

In an out of the way place aṭ-Ṭabarīy mentions (*Annales*, p. 1009), that the news of the murder of the Emperor Parwīz was received by the Prophet on the day of Ḥudaibīyah (يوم الحديبية). According to all the Muslim authors, including aṭ-Ṭabarīy, the letter to Chosroes was sent after the conclusion of the treaty of Ḥudaibīyah, and obviously it is not possible that the Prophet had addressed a letter to a person whose death he had already known. In the circumstances, the miracle is also out of the question.

There are many self-contradictory statements in the *Annales* of aṭ-Ṭabarīy. For instance, in one place (*cf.* p. 1575 ff.), he mentions that the battle of Khaibar took place in the year 7 H.; and in another place of the same book (*cf.* p. 1773), he writes that the said event belongs to the year 6 H. The calendar is a later inauguration among the Muslims and during the time

... the Prophet there were two sorts of computations: the pure lunar calendar and the one with intercalation, both being in vogue simultaneously. Al-Wāqidīy and Ibn Sa'd, for example, do not mention that such and such a thing happened in the month of Ramaḍān of the year 2 H.; they say on the other hand, that it happened 18 months after the Migration of the Prophet. The reason is this, that the earlier *Rāwis* of the narration wanted to escape from ambiguity. Not every Rāwī was so exact or scrupulous: on the contrary, there were those who reckoned and placed the events according to the computation they were inclined to adopt, hence the origin of the confusion of dates for the period terminating with the year 10 H., when the Prophet proscribed the intercalatory system of calendar. In the year 6 H. there was a difference of two months, and the lunar Ramaḍān, for example, was corresponding to the Dhū-l qa'dah of the intercalatory era. I am personally inclined to think that if the words of aṭ-Ṭabrīy *yawm al-ḥudaibīyah* are not a mistake of the copist for the original *ba'd al-ḥudaibīyah*, they are due to some Rāwi who confused the two calendars and finding that the news was received by the Prophet in or about the 9th month of the year 6 of Hijrah according to pure lunar calendar, placed the event on the day of Ḥudaibīyah which happened during the 11th month of the intercalatory calendar. The love of the dramatic sensation on the part of the *Rāwī* is considerate, in view of the importance of the truce of Ḥudaibīyah.

Fortunately we possess a contemporary foreign history on the subject. The Emperor Khusrau Parwīz who was assassinated by his son, had, after a long and vicissitudinous struggle with the Byzantine emperor, Heraclius, just returned from Nineva where the Byzantines had won such an epoch-making victory. Now, the emperor Heraclius used to send letters from

the battle-field to his son in Constantinople. These letters have been preserved and in one of these Heraclius writes, that news have been received of Khusrau Parwīz being assassinated by his own son Sheroeh[1] on 27th February 628 (of the Christian era).

This data is very important under the circumstances. Nöldeke (*Sassaniden*, p. 383, n. 2), in a brief note says, that the date of the death of Chosroes corresponds to the middle of Ramaḍān 6 H. and the Prophet may have received the news on the day of Ḥudaibīyah. Nöldeke's statement is due to a curious mistake. He has computed the date "middle of Ramaḍān" according to some ordinary comparative tables of Hijri and Christian eras. From what we have just pointed out, it must have been clear, that the middle of Ramaḍān which Nöldeke mentions refers to the pure and non-intercalatory lunar calendar of the Hijri era, which was inaugurated later, and not to the one actually in vogue in Arabia at the time of the event in question. The month of Dhū-l-qa'dah when according to historians the Prophet came to al-Ḥudaibīyah was the Dhū-l-qa'dah of the intercalatory calendar of the Makkans[2] Abū-Yūsuf's statement (*cf. Kharāj*, p. 128),

1 There has been a controversy, and I think an unnecessary one, over the question whether the Persian names ending in (يه) like (شيرو يه . بابو يه . خمار و يه . مسكو يه . سيبو يه .) should be read Sherwaih, Sehwaih, Miskwaih, etc. or Sheruyah, Sebuyah, Miskuyah, etc The difficulty has arisen on account of the reading of the suffix (يه). It should not be pronounced "yah" but "eh" like the modern final *ha* (فربه *farbah* for example) and then there is no more difficulty. "Sheroeh" and "Sherwaih" are the subtleties of phonetics which the Arabic transcription is unable to differentiate in the ordinary course of writing.

2 The Makkans had known the intercalation and practised it until the Prophet proscribed it during the Farewell Pilgrimage. There was in fact a close connection between the *Nasī'* (intercalation) and *ashhur ḥurum* (Truce of God). As is well-known, the Muḍarite Arabs, king and clown alike, abstained from all feuds and bloodshed during *'Umrah* and *Hajj* seasons, that is, in the 7th, 11th, 12th and first months of the year They practised intercalation in their lunar calendar in order to equalize it with the solar year. For this purpose, they had a hereditary Qalammas (lord of calendar) who from time to time—and in fact once every three years—proclaimed in the fair of 'Ukāẓ that this year after the 12th month there should be a

that the Prophet went to Ḥudaibīyah in the month of Ramaḍān imports the same thing. His narrator had in mind the month of the non-intercalatory calendar, while the rest of the historians who place the event in the month of Dhū-l-qa'dah refer to the name given to the month by the Makkans in pursuance of their intercalated year.

The letter of Heraclius places the death of Chosroes at the end of February 628, that is about two months after the treaty of Ḥudabīyah. But al-Wāqidīy precisely mentions that the incident happened on the 10th

---

profane month after which would come the first month which was a sacred month. The care of this computation was entrusted to a certain family and it was too learned and scientific a question for an ordinary, illiterate Bedouin to understand. It was enough for this superstitious being to know that this year there will not come three consecutive months as the *Truce of God*, but that after only two months of the "monotony" of the sacred and deterring months there will be a profane month, a release in which he could revert and resort to his habitual pillage and bloodshed. With the exception of the learned few and the intimate circle of the Qalammas, this was the general notion prevalent among the scenite Arabs. The intercalation was proscribed by the Prophet for various reasons and the generations of the Bedouin tribes handed down their family traditions regarding the sacred and profane months to posterity. From these bedouins surged later many of the illustrious and respected savants. The Muslim world had long abandoned the use of solar and intercalatory calendar and had reverted to the pure and simple lunar year. The Muslim scholars had forgotten the Qalammas and his periodical intercalation but they were familiar with the scenite tradition of *Nasī'* in the sense of the partial profanation of the sacred *Truce of God*. These traditions of folklore have crept into the Tafsīr-literature in connexion with the commentary of IX, 37 of the Qur'an where the word *Nasī'* has been used. This is the origin of the divergence of the commentators as regards the significance of the term *Nasī*, some saying that it meant 'intercalation', while others attributing to it the meaning of the profanation of one of the three consecutive months of the *Truce of God* expressly for the purpose of getting rid of the long period in which they could not return to their cherished habitual life of pillage and bloodshed.

Prof. Axel Moberg of the University of Lund (Sweden) has published in 1931 an interesting study of the question. The monograph is called *An Nasī' in der islamischen Tradition*. The title-page bears, as an insignia of the book, the following quotation from Wellhausen: "Die muslimischen Gelehrten verstanden nichts von der Schaltung." This prejudicial beginning shows in what spirit the study has been made.

Jumāda al-'ūlā of 7 H. At the very name of al-Wāqidīy, one is inclined to reject all his narration. But I think that the origin of his mistake is not far to seek. In his chronicle al-Wāqidīy has neglected to make a margin for intercalation regarding the period ending with the year 10 H., during which the Arabs practised intercalation. This means a difference of two months concerning the events of the year 6 H. Again, al-Wāqidīy has reckoned in his chronicle, at times from the *Migration* of the Prophet and other times from the Hijri year. We all know that there is a difference of three months—two months and twelve days more precisely—between the actual migration of the Prophet and the commencement of the Hijri era. This dangerous practice which al-Wāqidīy has pursued may easily lead any person to involuntarily commit sometimes a confusion. These three months, plus two months of the difference between the intercalatory and non-intercalatory calendars regarding 6 H., *i.e.*, five months in all may sufficiently explain why al-Wāqidīy places the murder of Chosroes in Jumāda al-'ūlā and not in dhū-l-qa'dah. As a further and additional proof, I may refer to another date of al-Wāqidīy. He says that the Muslim envoy to the Court of Heraclius was sent in the 11th month of 6 H., and that when he returned from his embassy, laden with the gifts of the emperor and was pillaged by some robber tribes, the Prophet despatched a punitory expedition about the middle of the same year. Obviously it is not possible that the envoy would have gone by the end of a year and return in the middle of the same year. The fact is, al-Wāqidīy had learnt the story of the envoy from one source and that of the reprisal from another. In the one case the *Rāwi* had given the date according to the established calendar, and in the other, the computation led him astray and he committed in calculation the same mistake of five months.

Taking the date of the death of Khusrau Parwīz as given in the letter of Heraclius for certain, one is obviously inclind to reject the story of the said miracle. There is reason to consider it as an interpolation and later invention, since it is not to be found in one of the two versions of the story while the two sources corroborate each other in all the details. Moreover, I could not find the story of the miracle under question in the *Ṣiḥāḥ Sittah*. Those who claim the authenticity of the story of the miracle should refute these arguments and furnish necessary and convincing proofs in their support.

As mentioned above, the Iranians domiciled in Yaman --commonly called *Abnā'* (ابناء),—embraced Islam. Their eagerness for rapid self-islamization was probably due to their precarious position in the country. They were too weak to defend themselves against a hostile majority of indigenous Yamanites, and the Home-government at Ctesiphone was too preoccupied to pay proper attention to far off colonies. The *Abnā'* were disliked and detested by the Yamanites: they were considered as "intruders," and coalitions were attempted at to massacre them and deport them. (*Cf* Ṭabarīy, *Annales*, p. 1990). There were obviously no safeguards for the *Abnā'* against the offensive and puritan nationalism of the country, except through the ultra-nationalist religion of Islam, a religion which did not patronize geographic, ethnical, linguistic or chromatic types of nationalism but declared the fraternity of the sons of Adam and Eve and realized it through practice.

This is not the place to sketch in detail the progress of Islam in each and every Iranian colony in Arabia. I have treated the question at a considerable length in my *Diplomatie musulmane a l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes*. It suffices here to note that having been disappointed by the treatment meted out to his letter by Khasrau Parwīz—or whichever

of the many puppets who succeeded him,—the Prophet put himself into direct relations with the Iranian colonies in Arabia proper. The policy was so successful that two or three years later the Empress Būrān Dukht was feverishly seeking to create more friendly relations between Madīnah and Ctesiphone by means of gifts and presents to the Prophet.[1]

وصلي الله علي نبي السياسة والملاحم وعلي آله وصحبه وسلم[2]

1 Ṭabary. *Annales*, I p. 2163, *Cf.* also *Jāmi' at-Tirmidhiy* II, p. 296,

2. *Qabul al-hadāyā.*

APPENDIX

TO

The Article of Dr. M. Hamidullah

AFTER these lines were printed, a few more facts regarding the date of the treaty of al-Ḥudaibīyah have been found.

I have mentioned in the course of the article, that if the isolated narrative of aṭ-Ṭabarī were accepted, it would be fatal to all that was believed uptil regarding the Arabian calendar of pre-Islamic days. A fresh light is, however, thrown by Abū Nu'aim (*Dalā'il an-Nubūwah*, II, 124) which puts the whole matter on a new perspective.

The isolated narrative of aṭ-Ṭabarī was to the effect that the news of the death of Chosroes reached the Prophet on the day of al-Ḥudaibīyah and that the Prophet and his companions rejoiced over it. Abū Nu'aim completes the story. He says that the Byzantine army defeated the Persians on the day of al-Ḥudaibīyah and that when the news reached the Prophet he rejoiced, not because his enemy (Chosroes) was murdered but because the Quranic predictions, uttered several years before that the Byzantines will again triumph in a few years over the Persians, had been proved. The said prediction had provoked some keen betting between Abū Bakr and certain of the Quraishites.

Thus we see that the narrator of aṭ-Ṭabarī has left certain details which confused and confounded the whole story. After Abū Nu'aim's explanation nothing remains obscure and nothing further is left to be desired.

That the Prophet left Medinah for al-Ḥudaibīyah in the Hijri month of Ramaḍān, mentioned above on the authority of Abū Yūsuf, has been corroborated by Ibn Kathīr (IV, 164) who affirms on the authority of 'Urwah that the affair of al-Ḥudaibīyah happened in Shauwāl, after Ramaḍān. Ibn Kathīr thinks the narrative strange which is so simple to us, since he has the solar calendar of Mecca and the month of Dhul-Qa'dah in mind and ignores that Meccan Dhul-Qa'dah was the lunar Ramaḍān

M. H.

The Musnad of Aḥmad b. Ḥambal

BY

Dr. M. Zubyir Ṣiddíqí, M. A., Ph. D.

Professor, Calcutta University

THE MUSNAD OF AḤMAD b. ḤAMBAL

THE most important and exhaustive of all the collections of Traditions of Islam received by us, is the *Musnad* of Imām Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥambal al-Marwazī-al-Shaybānī. His remarkable saintly and selfless life and resolute firm stand for his own conviction, against the tyrannical inquisition and persecution, started by the "liberal-minded" Caliph al-Māmūn and continued, according to his last will, by al-Wāthiq and al-Mutawakkil, created a hallow of sanctity round this great collection of the Traditions and in spite of its great bulk it survived the vicissitudes of times and revolutions of empires and was printed at Cairo in 1896.

His predecessors.

Imām Aḥmad as his *nisba* shows, descended from the great Shaybanite tribe of the Arabs. The members of this tribe had taken important part on behalf of the Hashimites in the civil war between them and the Umayyads. Ibnul Haytham, a Shaybanite chief at Kūfa, had been the first in that town,[1] to call people to the party of 'Alī. Ḥusayn the Shaybanite was the standard-bearer of the whole tribe of Rabī'a at the battle of Ṣiffin, and 'Alī wrote some appreciative verses in his praise.[2] Khalid b. al-Ma'mar also a Shaybanite had taken a leading part on behalf of 'Alī in the same battle[3] The sympathy of the Shaybanites for the Banu Hāshim seems to have continued even after the Umayyads were well established on the throne.

1 *Jamharat'ul-Ansāb*, F. 320 (according to my own copy).

2. *Ibid.*

3. *Ibid*, F. 320.

Khālid b. Ibrāhīm Abū Dā'ūd who succeeded Abū Muslim as a governor of Khurāsān had been one of the Naqībs of the Abbasides against the Umayyads.[1] One Ḥayyān, the perfumer also, who is mentioned by al-Denāwari [2] as one of the important early Abbaside propagandists in Khurāsān, may be the same Ḥayyān who is mentioned among the forefathers of Aḥmad b. Ḥambal. One of Aḥmad's forefathers was also a general of Khurāsān who, according to Patton, fought to overthrow the Umayyads and replace them by the Abbasides.[3]

Aḥmad himself was born in Baghdād in the year 164/780. There he had been carefully brought up by his mother, his father having died during his infancy.[4] There he received his early education with the best teachers of the day, and began the study of the Ḥadīth at the age of 15 with Ibrāhīm b. 'Ulayya.[5] Having gathered the knowledge of the Muslim divines of Baghdād he started on his journeys in search of Ḥadīth in the year 183/799 and wandered through Baṣra, Kūfa, Yaman, the Ḥijāz, and other centres of Ḥadīth learning, attending the lectures of the Traditionists, taking note of them, and discussing them with the important Traditionists and the fellow students and returned to Baghdād laden with the precious store of knowledge about the year 195 when he met Imām al-Shafi'i and studied with him *Usūl* (Jurisprudence) and ***Fiqh*** (Law).[6]

His teaching of traditions.

He appears to have assumed the rôle of a lecturer on the Traditions at an early age. We learn from al-Dhahbi that a large number of students had flocked round him in order to hear his lectures on Ḥadīth in a mosque in

---

1. *Jamharatu'l Ansab*, F 321, Ṭabari II, p. 1358.
2. *Al Akhbār ul Ṭiwāl*, pp 334, 35, 37.
3. *Aḥmad b Ḥambal and his Miḥna*, p. 10.
4. *Ibid*, p. 11.
5. *Tahdhib-al-Tahdhib*, Vol I, No. 126, *Wustenfeld Die Shafiiten*, No. 13.
6. *Die Shafiiten*, No. 13.

Baghdad in the year 189,[1] when he had come there for a short time. He made, however, the service and teaching of the Tradition the sole object and mission of his life, and continued it quietly and peacefully till the year 218/833 when there arose a storm of persecution of the theologians throughout the Abbaside Caliphate.

His persecution.

The great "liberal-minded" Caliph, al-Māmūn, under the influence of his philosophically-minded associates accepted the doctrine of the creation of the Qur'ān. He invited the Muslim theologians and the Traditionists to accept this principle. Some of them accepted it. Some rejected it. Persecution succeeded with a few more and threats with a few others. But a few important Traditionists including Aḥmad, refused to yield. The Caliph who was then at-Ṭarsūs, ordered that they should be arrested and sent to him. The orders were carried out. But the Caliph himself died, before the pious prisoners had reached their destination. His death, however, was of no avail to the unfortunate prisoners who persisted on their views. He had made a will asking his successor to carry out his wishes with regard to the propagation of the principle of the creation of the Qur'ān. His two immediate successors, al-Muta'ṣim and al-Wāthiq carried out his will with force and vigour and did not fail to use torture and persecution in order to achieve their end. This Miḥna (persecution) was continued with varying vigour till the third year of the reign of al-Mutawakkil who stopped it in the year 234/848.

His Miḥna

The great and awe-inspiring personality of al-Māmūn and the terror-striking glamour of his court had secured the conversion of the great mass of the Muslim theologians. Even such great Traditionists as Yaḥya b. Ma'in and 'Ali b. al-Madīnī took refuge behind the thin veil of the Taqayya and

1. *Tahdhīb-al-Tahdhīb*, Vol. I., No. 126.

surrendered their souls to the sword. It was Aḥmad b. Ḥambal who at this serious juncture proved the saviour of Orthodoxy and freedom of Faith within the pale of Islām. He refused to submit to the dictates of the Caliphs against his own conscience and kept firm like a rock. He tried to show the falacies in the false reasonings of his opponents at the discussions, screw up his courage and refused to yield to their show of force and threats and boldly and patiently passed through their persecutions. He was kept in prison for eighteen months; was whipped by hundred and fifty executioners continuously *one after another; his wrist was broken; he was badly* wounded; and he lost consciousness. But he kept the purity of his conscience and "came out of the trial with the greatest credit". Bis̲h̲r b. al-Ḥārit̲h̲ rightly said that God had cast Aḥmad b. Ḥambal into the fire and he came out of it like pure gold. More creditable for Aḥmad, however, than his firmness at the fateful trial was his unexampled generosity towards his enemies and persecutors, against none of whom he showed any ill-will. Even against Aḥmad b. Abī Duwād who had taken the most prominent part against him in his Miḥna he scrupulously abstained from expressing any opinion.[1]

After the Miḥna he lived for about eight years. A greater part of this period he is said to have devoted to teaching.[2] The rest he spent in prayers. He died in the year 241 at the ripe age of seventy-seven. A wonderful scene of sorrow and grief followed. Not only over the whole of the great metropolis, but also over distant places was cast a gloom of melancholy. His funeral which was attended by a large crowd which is estimated to be between 600,000, and 2,500,000 "was one which must have been seldom witnessed anywhere".[3]

---

1 *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, p. 203; Patton, pp. 108, 112, 145.
2. Patton, p. 142.
3 *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, pp. 203-204; Patton, p. 172.

His character.

Throughout his life, Aḥmad bore an exemplary character. For money which is a great source of corruption, he had little love. He always refused pecuniary help, large as well as small, from the rich princes as well as from the poor associates and friends[1] and cut off connections with his sons Ṣāliḥ and 'Abduilāh because they had accepted stipends from the Caliph.[2] As a matter of fact he hated the luxuries of life and his needs were few which he always met by means of what he himself earned.[3] Though in his religious beliefs he was extremely firm and strong, yet by nature he was extremely gentle and was anxious to harm no one.[4] Honesty and justice were the essentials of his character.

His authority as a Traditionist.

Aḥmad's vast and profound knowledge of the Traditions, his strictly pious and selfless life, his strong upright character, his firm and courageous stand, for Orthodoxy against the persecution of the Caliphs, his complete indifference to the court and the courtiers and his forceful and striking personality established his reputation as an Imām, and the greatest authority on the Ḥadīth, in the whole Islamic world.[5] "His personality in his lifetime and after his death" says Patton, "was a great force in the Muslim world: and the personality" he continues, "seems yet to be as powerful in its influence, as the principles which he enunciated."[6] Even to-day his memory stands as a symbol of orthodoxy and is a source of inspiration to the Muslim world.

Aḥmad devoted the whole of his life except the last few years to the service of the Ḥadīth, learning it with the

---

1. Patton, pp. 1?, 141, 14?, 164, etc.
2. *Ibid*, p. 150.
3. *Ibid*, p. 144.
4. *Ibid*, p. 152, etc.
5. *Tahdhīb al Tahdhīb*, Vol. I, No. 126; *Tahdhīb-al-Asmā'*, pp. 142-145
6. *Aḥmad b. Ḥambal and his Miḥna'*, p. 194

renowned Traditionists of his time; spreading it through the large crowd of his students throughout the length and breadth of the Muslim world and writing on its basis and on that of the Qur'ān, books on the various theological problems. Thirteen of these books are mentioned by Ibnul Nadīm in his *Fihrist*[1] and some others like *Kitābu'l-Ṣalāt*[2] are published in his name.

His *Musnad*.

The most important of these works is his *Musnad* which contains the largest collections of the Ḥadīth that has been received by us and may be aptly called his *Magnum Opus*. The period of compilation of this work is not known. But from the nature as well as from the contents of the work it is clearly shown that it must have occupied his mind for a long time.

His main object in compiling the Musnad.

His main object in compiling this huge book had been neither to collect together all the strictly genuine Traditions nor all those relating to any particular subject or supporting any particular school of thought in Islām, but to put together all such Traditions of the Prophet as according to him were likely to prove genuine, if put to the test, and could, therefore, for the time being serve as a basis for argument. The Traditions not included in the *Musnad* have no force,[3] said Aḥmad. But he never claimed that all that it included was genuine or reliable. On the other hand he struck off many traditions from his book and even on his death-bed asked his son to strike off a Ḥadīth from it,[4] which shows that he was not sure of the authenticity of the whole content of his large work.

1. P 219
2. *Mu'jam al Maṭbū'at-al 'Arabiya* 89.
3. *al-Ṭabaqāt-al Kubrā*, Vol. I, p. 202.
4. *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, p. 203.

In order to achieve this end, he ransacked his own vast store of knowledge as well as the whole available literature on the subject,[1] sifted thirty thousand traditions out of seven hundred and fifty thousand of them, narrated by seven hundred companions relating to widely varied subjects—Maghāzī, Manāqib, religious rituals, judicial laws, prophesies, etc., irrespective of their imports and contents He read out various parts of his notes to his students and most of it if not all, to his sons and nephew,[2] in thirteen years.[3] He wanted to put them together in the form of a Musnad. But death overtook him and the heavy task of arranging the vast material collected by him was left for his son 'Abdullāh who edited the notes of his father.[4]

Its content.

Aḥmad had not been strict in the choice of his materials and authorities. He included in his notes even such matters as could by no means fall within the scope of traditions.[5] Many of the traditions contained in his *Musnad* are declared by the traditionists of later date as baseless and Mauḍu' (forged)[6] and many of the narrators relied upon by Aḥmad are declared by the authorities on the Asmāul-Rijāl, as unreliable.

The authenticity of the traditions contained in the *Musnad*

In this huge collection of Ḥadīth, Aḥmad b. Ḥambal showed the same scrupulous minute care in reporting the traditions from his own authorities of whatever value they be, as he showed in his actual life and career. If he received a Ḥadīth from more than one narrator he pointed out the least difference existing in their reports.

1. *Musnad*, Vol. I, p. 308, Vol IV., p. 269.
2. *al Ṭabaqāt-al-Kubrā* Vol. I, p. 202.
3. *Z. D. M. G.*, Vol. 50, p. 472, F. N.
4. *Bustanul Muhddithin*, by Abdul Aziz, p. 51.
5. *Musnad*, Vol II. p. 109.
6. *Hujjatullahil Baligha*, Z. D. M. G., Vol. 50, pp. 485-486, etc.

In a Ḥadīth, for example, which was reported to him by Wakī' and also by Abu Mu'āwiya, the former used the word 'Imām' and the latter the word 'Amīr' which Aḥmad b. Ḥambal did not fail to point out explicitly.[1] In another Ḥadīth two earlier Rāwīs differed in the use of و, and أو and Aḥmad recorded them and gave the two readings which were handed down to him.[2] In another Ḥadīth the difference in the use of اليه and عليه is pointed out.[3] If the same narrator reported the same Ḥadīth at different times with certain differences, this also was pointed out by Aḥmad. In a Ḥadīth narrated by Yazīd b. Hārūn, the change in his narration from لآخرها to بآخرها was noted.[4] The same exactitude is shown in some other traditions also.[5] If, however, any correction or amendment in the text or in the Isnād of a Ḥadīth was suggested to Aḥmad b. Ḥambal, he did not fail to make the necessary change in his manuscript.[6]

It was edited by his son.

Abū 'Abdil Raḥmān 'Abdullāh the son of Aḥmad maintained the scrupulous exactitude and thoroughness of his father in editing the materials collected by him. He collated the whole of the huge but incomplete manuscript of his father with his own notes which he had taken at his and other Traditionists' lectures and with what he had learnt from him and others during conversation and general discussion with them.[7]

His exactitude

In case of such Aḥādīth as he had heard from his father and was struck off in his manuscript he pointed out in his

1. *Musnad*, Vol. II, p. 252-53.
2. *Ibid*, Vol. III, p. 207.
3. *Ibid*, p. 209, see also Vol. VI, p. 101.
4. *Ibid*, Vol. III, p. 201
5. *Ibid*, Vol. I, p. 508; Vol. III p. 53, Vol. V., pp. 325, 385.
6. *Ibid*, Vol. II, p. 184; Vol. VI, p. 420.
7. He says in his notes in connection with some traditions that he read with his father (*Musnad*, Vol. II, p. 157), in connection with some of them that he found them in the manuscript of his father, (*Ibid*, Vol. III, p. 310; Vol. V, p. 209; Vol. VI, p. 281), and in connection with some of them, that he found it in the manuscript and also had heard it from him but had not made a note of it (*Ibid*, Vol. IV, p. 96).

notes, the change that was made in the manuscript,[1] where he found a slip of pen in the manuscript of his father he corrected it and reproduced the original in his note and at places only pointed out that there was some mistake in the text.[2] Where he had any doubt about the text of the manuscript, he frankly expressed his doubt.[3] At places he added explanatory notes[4] as well as numerous Ḥadīth taken from sources other than the manuscript he had been editing.[5] But in all these cases he took great care that his own additions might not be mistaken by the reader as parts of the manuscript itself. As a matter of fact he appears to have taken great care to keep up the text of the manuscript as much unimpaired as possible. He reproduced the words written in the original manuscript in separate letters not joined together (المقطعات), exactly in the same form and added a note saying that so was it written in the manuscript of my father but when he read it to us he pronounced it as one word.[6] He has been, however, censured by an eminent Traditionist of the last century, who says that 'Abdullāh, the editor has committed many mistakes in arranging and editing the *Musnad* and has included the narrations of the Medinites in the ***Musnad*** of the Syrians and those of the Syrians in that of the Medinites.[7]

The importance of the *Musnad*.

The book, however, occupied an important position in the Ḥadīth literature and served as an important source for various writers on different subjects in Arabic literature, and attracted the serious attention of the Muslim

1. *Musnad*, Vol. III, p. 182; Vol. IV p. 96; Vol. V, p. 26.
2. *Ibid*, Vol. I p. 252; Vol. II, p. 449; Vol. III p. 3; Vol. IV, p. 225, Vol V, p. 382, Vol. VI, p. 73.
3. *Ibid*, Vol. V, p. 358
4. *Ibid*, p. 336, etc.
5. *Ibid* Vol V, p. 326; Vol. VI, p. 326.
6. *Ibid*, Vol. IV, p. 91.
7. *Bustānul-Muḥaddithin*, p. 31.

Traditionists and doctors. "Among the *Musnad* works" says Golziher, "the Musnad of Aḥmad b. Ḥambal, occupies the most stable position. The great esteem enjoyed by his memory in the pious world of Islām, the piety which hallowed his name which for long time served as a watchword against the most stubborn adversary of the Mu'tazilite school and stood as a symbol of orthodoxy, saved his collection of Ḥadīth from complete literary fall from which most of the works of its type suffered. In literature also" he continues, "it maintained its position for long time as a source for important works and compilations."[1]

The *Musnad* as a source for other works.

Of the numerous scholars and authors who used the *Musnad* as a subject for their commentary or adaptations or as a source for their own works or compilations, some may be mentioned here. Abū 'Umar Muḥammad b. Wāḥid (d. 345/956) re-edited the book and added certain supplementary traditions to it.[2] Al-Bawardī the lexicographer (d. 499/1155) based his *Gharību'l-Ḥadīth* entirely on this book.[3] Izzul Dīn b. al-Athīr (d. 630/1234) used it as one of his sources for his biographical dictionary the *Usdul-Ghāba*.[4] Ibn Hajar (d. 852/1505) included it among the important works of which he prepared the *Aṭrāf*.[5] Sirājuddin 'Umar b. al-Mulaqqin (d. 805/1402) made a synopsis of it. Al-Suyuṭī (d. 911/1505) based upon it his grammatical treatise *al-'Uqūdul Zabarjad*.[6] Abul-Ḥasan 'Umar b. al-Hadi al-Sindhi (d.1139/1726) wrote a large commentary on it; Zaynul-Din Umar b. Aḥmad al-Shammā al-Ḥalabi (d. 936/1529) made an epitome of it which he called *al-Muntaqad Min Musnadi Aḥmad*.[7] Abu Bakr Muhammad

1. *Z. D. M. G.*, Vol. 50, p. 466
2. *H. Kh.*, Vol. V p. 534.
3. *Mu'jamu'l-Udabā*, Vol 7, p. 29.
4. See Vol. 1, pp. 9, 11.
5. *Ṭabaqāt-al-Ḥuffāẓ* XXIV, No. 12.
6. *H. Kh.*, Vol. V, p. 535.
7. *Ibid*, pp. 534-35.

'Abdillāh re-edited it arranging the Traditions in the alphabetical order of the names of their original Rāwies.[1] Naṣir-ud-Dīn b. Zurayq prepared another edition of it in the form of a Muṣannaf; and Abūl Ḥasan la-Haythāmī compiled together such of the Traditions contained in it as were not found in the six cannonical collections.[2]

The *Musnad* had not only served as a large Mine of materials for Muslim theology and Arabic lexicography but also through the pious personality of the compiler, had gathered a hallow of sanctity round itself, as it is shown by the fact that in the 12th century a society of pious Traditionists read it to the end in fifty-six sittings before the tomb of the Prophet in Medina.[3]

It appears, however, that on account of its large bulk and because of the compilation of many better-planned and more practical works in Ḥadīth literature, during the 3rd and the 4th centuries of the Hijra, the *Musnad* of Aḥmad grew less and less popular and its copies became more and more scarce. So early as the middle of the 4th century of the Hijra al-Muzani, one of the leading Traditionists of the time, was surprised to learn from one of the students of Ḥadīth that he had read 150 parts of the book with Abū Bakr b. Mālik, and remarked that when he was a student in Mesopotamia they used to be surprised to find even one part of the *Musnad* with any Traditionist.[4] The scarcity of its manuscripts in the modern times, therefore, as Golziher remarks, is not a matter of wonder The only complete manuscript of the book so far known, is preserved in the Sādat Wafāiya Library in Egypt, on which is based the present Cairo edition of it. The editors of course say that they collated it with other manuscripts also[5] but they have not made a mention of these manuscripts

1 *Z. D. M. G.*, Vol. 50, p 170.
2. *Bustan*, pp. 31, 32
3 *Encyclopædia of Islam*, the article on Aḥmad b Muḥammad b Ḥambal
4 *Z. D. M. G.*, Vol. 50, p. 467.
5. Vol. VI, p. 468.

CAUSE OF REFRACTION
AS
Explained by the Muslim Scientists

BY

F. M. SHUJA

B. Sc. Honours (Physics and Chemistry); M.A. (Alig., Persian), M.A. (Punjab, Arabic), M. Sc.
Professor, S.E. College, Bahawalpur

CAUSE OF REFRACTION AS EXPLAINED BY THE MOSLEM SCIENTISTS

MODERN science is developing rapidly. After the Great War, the general outlook of the whole world has changed considerably. Just before this greatest catastrophe which mankind as a community has seen up to this time, the human mind became abnormally active especially in the application of modern scientific achievements to industry. After the War, in order to maintain international balance, and to keep up national prestige by increased military power, scientific brains of all nations applied their talents to the maximum, to excell from one another in the field of useful applications of science.

In mediæval times the growth of scientific knowledge was comparatively slow. "Its large development has occurred only in the last two hundred years. Its application in rules of action through our schools of technology is a matter of the last fifty or seventy-five years."[1] "It was not until near the end of the eighteenth century that it began to affect the technique of production. There was less change in methods of work from Ancient Egypt to 1750 than there has been from 1750 to the present day."[2]

These rapid modern changes have disturbed our mental equilibrium to such an extent that it is not possible for us to estimate the real worth of the contribution made by the scientists who lived in Middle Ages. We expect something unknown, something thrilling.

(1) *The Story of Human Progress*, L. C. Marshall, New York, 1927, p. 105.
(2) *The Scientific Outlook*, Bertrand Russell, London, 1931, p 145.

something gigantic at every step and this is perhaps lacking in the books of mediæval science according to our modern standards.

The history of development of science is an important part of the history of civilization. "Once we accept the view that history is the account in full of man's achievement, of his increase in knowledge as well as in the power which comes from knowledge, then the character, growth, and influence of science form an important part of that study."[1]

Again science is the main factor in the advancement of mankind towards the paradise of civilisation. Science has not only "been the main agent in altering and improving those material and social conditions out of which civilization arises; it has also been the main agent in equalizing these conditions, and so rendering possible a further advance."[2]

Hence no history can be complete without the history of civilisation and history of civilisation is mainly the history of the development of scientific thought. Modern scholarship has not given that attention to the contribution of the Muslims towards the development of scientific thought which it deserves.

Muslim domination in the domain of literature and science covers that period which falls between the Greek savants and European scholars. They are a very important link in the transmission and development of knowledge. "Physics and Chemistry, as well as mathematics and astronomy, owe much in their development to the Arabs."[3]

The lack of appreciation of the important part played by the Arabs is probably due to the lack of exact information on the subject. I give below an example of this

(1) *Science and Civilization*, F. S. Marvin, London, 1923, p. 222.
(2) *Civilization and Progress*, J. B. Crozier, London, 1909, p. 420.
(3) *An Introduction to the History of Science*, W. Libby, London, 1918, p. 50.

fascinating research which awaits the scholar. The cause of refraction as given by the Arab scholars is as follows: It is the translation of a piece taken from *Tanqih ul-Manazir.*[1] The author of this book on optics is Kamal al-Din al-Fārisī (Muhammad b. al-Hasan, Abu 'l-Hasan) who died about 720 A. H. = 1320 A. D. "He was a scholar equal in calibre to Ibn al-Haitham and, indeed, perhaps surpassed him in originality. Kutub al-Din al-Shirazi had called his attention to the latter's *Optics*, which he procured and wrote an excellent commentary upon. He added a series of brilliant treatises to it".[2]

The cause of refraction.

"The cause of refraction is as follows. It is because light passes through transparent bodies with such a tremendous velocity that we cannot conceive it by our senses, as we have explained in the second article. And the optical density of a body is that which offers an impediment to the motion (of light). (*In this article dense stands for optically dense and rare for optically rare.*) Hence motion in the rare medium is easier than the motion in the denser medium. And the transparent body offers an impediment to the passage of light according to the optical density that it possesses because no material substance can exist without this optical density. And this is because there is no limit to clearness and transparency theoretically and in material substances it (transparency) terminates at a limit which does not exceed the theoretical limit. Hence light passes through substances according to their transparency and transparent bodies impede it according to their density.

Hence when light in its passage meets a substance which is denser, then the impediment to its passage is

(1) Published by Dairat al-Ma'arif, Hyderabad, 1348 A. H., vol. II., p 130.
(2) *The Encyclopædia of Islam*, London, 1927, vol. II. p. 294.

more than the impediment offered by a rarer medium to the light which passes through it. And when the motion is impeded light is compelled to change (its direction). Then if the impediment is strong it returns the motion to the opposite side and in this case the moving (body) does not continue in the direction in which it was moving (originally).

If there are material bodies moving in a rectilinear direction, when they pass through one of those substances which are influenced by them then their passage on the line standing perpendicular to the surface of the substance is the easiest. The same phenomenon is found in observation. If a man takes a thin sheet, then covers with it a large hole and nails the sheet on the sides and takes a ball of iron and stands opposite to the sheet and strikes at the sheet with the ball with great force and arranges that its motion is at right angles to the surface of the sheet then the sheet will be pierced and the ball will pass through it, when the sheet is supposed to be thin and the force strong. And if it is arranged that the motion of the ball is on a line inclined to the surface of the sheet and the force is as it was then this ball will slip on the sheet and will not pierce it, in case the sheet is not very thin. The ball will make an angle with the direction of motion and will go to the other side. And in the same way if we take a sword and strike it at hard wood so that the edge of the sword is at right angles to the surface of the wood, it will cut the wood. And if the sword is inclined it will not cut it, but sometimes it may cut some of them (woods), and sometimes the sword turns (to one side). And whenever the sword is inclined its effect on the wood is weaker. And there are many examples of this.

And it is clear from this experiment that the motion on the perpendicular is easier and stronger and whatever, in its inclination is nearer to the perpendicular the motion

on that is easier than the motion on what is more distant from it (in angular measure). Hence when light meets a transparent body which is denser it impedes light from travelling in its original direction of motion due to its density. And as the impediment is not very strong, hence it will not return to the original path from which it came.

Now if the motion of light is on a line perpendicular to the surface of the transparent substance then it will pass through it in its rectilinear direction due to inertia of its motion. And if it is on a line which is inclined (to the perpendicular) then it will not (pass in a rectilinear direction) due to its weakness. Hence it will bend towards the direction which is easier for penetration, and the easiest of motions in on the perpendicular then on what is nearer to it.

Now (we discuss) the path which is nearer (to the perpendicular). The supposed motion is on a line inclined to the surface of the transparent medium. This motion is composed of two component motions. One of these motions is in the direction of the perpendicular incident (on the surface) and the second component is in the direction of the second perpendicular, which is at right angles to the first perpendicular which was drawn from the source of light.

And because the density of the substance checks the ray from passing in a straight line, and the impediment of the substance is not very strong (to return it), it is necessary that it will bend towards the direction which is easier. And this will neither be the direction in which the motion is moving originally as the impediment (transparent body) is there, nor the direction of the perpendicular on the surface of the transparent substance; because of the nullification of inclination towards the side of the second perpendicular becoming absent. But the ray is checked by these (both) to some extent. Hence it is

necessary that it will bend in a direction which is between these two directions and it will bend from its rectilinear direction towards the direction of the normal which stands perpendicular on the surface of the transparent substance incident from the point of illumination.

In the same way when light passes through a dense transparent body and then it meets a rarer body; after having emerged from the dense body (into the rarer body) its motion will be quicker and easier.

When the ray is inclined to the surface of the transparent body then its motion is composed of two motions mentioned above. Therefore the impediment of the denser body to the ray will be stronger in the direction in which is drawn the second perpendicular. When the ray comes out and passes through the rarer medium the impediment will be weaker (in this direction) and the motion in this direction will be stronger. Hence the ray will be refracted in a direction to the other side of the (first) perpendicular."

(The Arabic text, of which this is a translation, is given at the end of this article.)

Let us try to draw conclusions from this:

1. Light has got a definite velocity. This velocity is tremendous. If we think the light travels instantaneously or takes no time to travel from place to place, it is due to the fact that it is not possible to conceive of such a tremendous velocity by help of our senses. We hold the same opinion to-day but we have devised mechanical methods of finding out the velocity of light.

2. Optical density is different than the material density. It depends upon the impediment offered by a medium to the passage of light and not on Specific Gravity.

3. The velocity (motion) of light is inversely proportional to the optical density of a medium. This is proved by modern experiments also.

4. The principal of resolution of forces is employed theoretically to find out the components of the original velocity in the direction of the normal and at right angles to it. The composition of forces must also be known to the author.

It seems so interesting to note that in the days of the great Newton and later an explanation was given for the refraction of light which depended on the same lines of reasoning as given above. This is contained in modern text-books of Physics. For instance in *Light for Students* by Edwin Edser (London, 1907, p. 233) which is a course for the B. Sc. students in many Universities, it is given as follows:

The Corpuscular theory of the nature of Light.

"In the speculations of the ancients (such as Plato and Aristotle), Light was considered to be merely a property of the eye, which virtually had the power of throwing out invisible tentacles, thus becoming cognisant of the nature of distant objects. It is unnecessary to criticise such speculations in detail; the art of photography, and many experimental investigations, have proved that the effects of light may be detected by methods which do not depend on any property of the eye.

According to the corpuscular theory, light consists of a swarm of material particles moving at a great speed: these particles are supposed to be emitted by a luminous body, very much as shots may be fired from a gun. Their mechanical impact on the retina produces the sensation of light. They move in straight lines as long as they continue to travel through interstellar space, just as a projectile would do in similar circumstances. On approaching to within a certain very small distance from the surface of a material medium, the path of the luminous corpuscle is modified.

The nature of this modification varies according as

the corpuscle is in a condition favourable to reflection or transmission. In the former case it experiences a repulsion normal to the surface, so long as it remains within a certain very small distance from the latter. If we resolve the velocity of the particle into components respectively perpendicular and parallel to the surface, the repulsion first neutralises and then reverses the perpendicular component, while leaving the other component unaffected. Thus, in the immediate neighbourhood of the surface the path of the corpuscle is curved (Fig. 123). The initial and final paths of the corpuscle are rectilinear, and are equally inclined to the normal to the surface.

If, on approaching the surface, the corpuscle is in a condition favourable to transmission, it experiences an attraction toward the more refracting medium. Let the path of the corpuscle be as represented in Fig. 124, the lower medium being the more refracting; then the component velocity of the corpuscle perpendicular to the surface, will be increased as it passes through a thin layer bounded by two planes parallel to and on opposite side of, the surface, while the component velocity parallel to the surface remains unaffected. After traversing the layer mentioned, the velocity of the corpuscle experiences no further change. Thus, if i and r are the angles which the initial and final paths make with the normal to the surface, and if v and v'

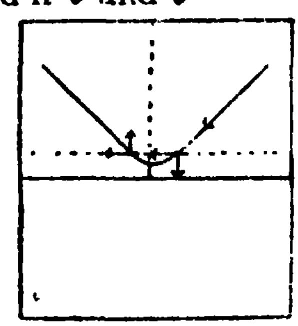


Fig. 123.—Reflection of light on the Corpuscular Theory

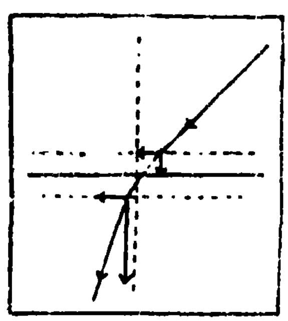


Fig. 124.—Refraction of light on the Corpuscular Theory

are the respective velocities in the upper and lower media,

then $v \sin i$ will be the component velocity parallel to the surface before refraction, and $v' \sin r$ will be the corresponding value after refraction. Thus,

$$v \sin i = v' \sin r, \text{ and } \sin i/\sin r = v'/v.$$

Thus, the ratio of the sines of the angles of incidence and refraction will be constant, in accordance with Snell's law. But, since the ratio is greater than unity when Light is refracted from a rarer to a denser medium, the ratio v'/v must be greater than unity, and in the denser (more refracting) medium the velocity of light must be greater than in the rarer medium.

Thus the corpuscular theory of Light involves an essential condition which can be tested experimentally. As we have seen, Foucault proved that light travels more slowly in water than in air. From the moment of the completion of Foucault's experiment, the corpuscular theory became untenable."

Corpuscular theory has been abandoned, although there is a chance of its coming back again; because according to this light travels more slowly in denser media which is against experimental results. The Arabian Scientist on the other hand following the same methods of reasoning, formulates a theory which takes light to be energy in the form of waves and according to which light should travel more slowly in denser media. He believes in the velocity of light and his theory corresponds with experimental results. Hence it is of great importance as regards the history of science. It is worth noting that the author lived about six hundred years ago. Kamal ud-Din Abi ul-Hasan al-Farsi died in 1320. He was a pupil of Qutub ud-Din al-Shirazi, who was born in Shiraz (1236) and died in Tabriz (1311). Kamal ud-Din was an important link in the transmission of the knowledge of optics acquired by the Muslim Scientists.

There is a probability that the ideas of the scientific knowledge of the Arabian scientists might have reached the European savants. "The earliest definitely Oriental influence that we can discern in the department of science is of the nature of infilteration rather than direct translation."[1]

Knowledge of the Arabs was acquired and then written in the language of the European people in a form which was more acceptable to them. There was no need thus to mention the Arab author. It is very often observed that a scientific author when writing the history of development of a certain theory or phenomenon gives the views of the ancients by which he means the Greeks and then he jumps at once to European authorities. The same is true of the passage by Edwin Edser in *Light* given above. He does not mention the contribution made by the Arab savants. "I have to deplore the systematic manner in which the literature of Europe has contrived to put out of sight our scientific obligations to the Mohammadans. Surely they cannot be much longer hidden. Injustice founded on religious rancour and national conceit cannot be perpetuated for ever."[2] This is the opinion of a great European writer.

Perhaps these authors cannot be blamed because they are unaware of the actual contribution made by the Arabs and the vast wealth of knowledge inherited by Europe from them. It is highly desirable that in order to fill up this blank in the history of civilisation of mankind, work should be taken up in right earnest by those who have got the capacity to work and encouraged by those who have got the means to help.

(1) *Mediaeval Contributions to Modern Civilization*, Hearnshaw, London, 1921, P. 119

(2) *The Philosophy of Civilization*, Towner, New York, 1923, Vol. 1, p. 111.

BIBLIOGRAPHY.

1. *The Contribution of the Arabs to Education*, Khalil A. Totah, New York City, 1926.
2. *The Arab Civilization*, Joseph Hell, Cambridge, 1926.
3. *Introduction to the History of Science*, G. Sarton, Baltimore, 1927.
4. *The Legacy of Islam*, edited by T. Arnold, Oxford, 1931.
5. *Principles of Western Civilisation*, B. Kidd, London, 1902.
6. *The Story of Human Progress*, L. C. Marshall, New York, 1927.
7. *Mediaeval Contributions to Modern Civilization*, Hearnshaw, London, 1921.
8. *A Short History of Science*, Sedgwick and Tyler, New York, 1918.
9. *An Introduction to the History of Science*, W. Libby, London, 1918.
10. *Studies in the History and Method of Science*, Charles Singer, Oxford, 1921.
11. *The Philosophy of Civilization*, R. H. Towner, Vols. I, II, New York, 1923.
12. *Kitab Tanqih ul Manazir*, Kamal ud-Din Abi ul-Hasan al-Farsi, Vols. I, II, Hyderabad, 1347 A. H.
13. *Jama' ul-Hikmat*, Mohd Hasan Qarshi, Lahore, 1935.
14. *The Scientific Outlook*, Bertrand Russell, London, 1931.
15. *Science and Civilization*, F. S. Marvin, London, 1923.
16. *Civilization and Progress*, J. B. Crozier, London, 1909.
17. *Light for Students*, Edwin Edser, London, 1907.
18. *A Textbook of Physics*, Vol. IV, Optics, E. Grimsehl, Glasgow, 1933.
19. *The Encyclopaedia of Islam*, London, 1927.

لمية الانعطاف

qih ul nāzu 130. فاما لمية الانعطاف على النحو المذكور. فهى ان الضوء ينفذ فى الاجسام المشفة بحركة فى غاية السرعة بحيث تخفى عن الحس كما قد تبين فى المقالة الثانية ولان الغلظ من موانع الحركة فالحركة فى اللطيف اسهل منها فى الغليظ والجسم المشف يمانع الضوء بحسب ما فيه من الغلظ لان كل جسم طبيعى فانه لا يخلو من غلظ وذلك ان الصفاء والشفيف ليس له غاية فى التخيل وهو فى الاجسام الطبيعية ينتهى الى غاية لا يصح ان يتجاوزها فالاضواء تنفذ فى الاجسام بحسب شفيفها وتمانعها الاجسام المشفة بحسب غلظها فاذا صادف الضوء فى نفوذه جسما اغلظ كانت ممانعته لحركة الضوء اشد من ممانعة الجسم اللطيف الذى امتد فيه واذا مانع الحركة تغيرت ضرورة فان كانت الممانعة قوية ردت الحركة الى الجهة المضادة ولم يمكن للمتحرك حينئذ النفوذ فى الجهة التى كان متحركا اليها والمتحركات الطبيعية التى تتحرك على استقامة اذا نفذت فى جسم من الاجسام المنفعلة فان نفوذها على العمود القائم على سطح الجسم يكون اسهل وهذا المعنى يوجد مشاهدة فان انسانا لو اخذ لوحا رقيقا فسد به ثقبا واسعا وسمره من جوانبه واخذ كرة من الحديد ووقف مقابلا للوح ورمى بالكرة على اللوح بقوة قوية وتحرى ان تكون حركتها على العمود القائم على سطح اللوح فان اللوح ينخرق وتنفذ الكرة فيه اذا اللوح فرض رقيقا والقوة قوية وان تحرى

ان تكون حركة الكرة على خط مائل على سطح اللوح في
القوة بحالها فان تلك الكرة تزلق على اللوح ولا تخرقه
اذا لم يكن في غاية الرقة وتميل عن جهة حركته الى
جهة اخرى وكذلك ان اخذ سيفا وضرب به عودا قويا
بحيث يكون حد السيف قائما على سطح العود فانه
يقطع العود وان ميل السيف لم يقطع بل ربما قطع بعضه وربما
انقلب السيف وكلما كان اميل كان تاثيره في العود اضعف
وامثال ذلك كثيرة فتبين من هذه الاعتبارات ان الحركة على
العمود اسهل واقوى وان ما كان من المائلة اقرب الى
العمود كان الحركة عليه اسهل مما بعد فالضوء اذا صادف
جسما مشفا اغلظ فانه لغلظه يمانعه من النفوذ في جهة
حركته وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود
في الجهة التي ينحرك منها فان كانت حركة الضوء على
سطح المشف نفذ على استقامته لقوة الحركة وان كانت
على خط مائل فلا لضعفها فيميل الى جهة هي اسهل نفوذا
واسهل الحركات على العمود ثم على ما هو اقرب منه
فالاقرب ولان الحركة المفروضة هي على خط مائل على
سطح المشف فهي مركبة من حركتين حركة في جهة
العمود النافذ وحركة في جهة العمود الثاني على
العمود الاول عند مبدا النفوذ ولما عاقه غلظ الجسم
عن النفوذ مستقيما وليست ممانعة في غاية القوة لزم
ان يميل الى الجهة الاسهل وهي لما لم تكن الجهة التي
اليها الحركة اولا لمكان الممانعة ولا جهة العمود على
سطح المشف لعدم بطلان الميل الى جهة العمود الثاني
بل انما اعتاق عنها اعتياقا فقط فوجب ان يميل الى
جهة بين الجهتين وينعطف عن استقامته الى جهة العمود
القائم على سطح المشف النافذ من موقع الضوء وكذلك

اذا تحرك الضوء فى جسم مشف غليظ ثم صادف جسما الطف وخرج من الغليظ كانت حركته اسرع واسهل واذا كان مائلا على سطح المشف فحركته مركبة من الحركتين المذكورتين فتكون ممانعة الجسم الاغلظ لا عن الجهة التى اليها يخرج العمود الثانى اشد فاذا خرج ونفذ فى الالطف كانت الممانعة اضعف وكانت حركته فى تلك الجهة اقوى فينعطف لذلك الى خلاف جهة العمود -

Specimens of Moroccan Poetry from Ibn Khaldūn's Muqaddama

BY

Dr. Wahid Mirza, M.A., Ph. D.

Reader in Arabic, Lucknow University, Lucknow

SPECIMENS OF MOROCCAN POETRY FROM IBN KHALDŪN'S MUQADDAMA

It would often occur to a student of Arab history that the virile nomads of the Peninsula, an intensely passionate race fond of all the good things of this life, were perchance not the people best qualified to be entrusted with the sacred mission of propagating the religion of Islam in the farthest corners of the world. They would seem to have been too deeply steeped in the pleasures of the flesh to imbibe truly the spirit of self-denial, of humility, of piety, and of tolerance inculcated by the Koran. True, Islam does not teach celibacy and discourages complete isolation from the world we live in. But it does require from its followers a good deal of restraint and moderation—as do indeed all religions. Again and again the Koran proclaims the vanity of our human ambitions, disparages the love of wealth and admonishes us to devote all our serious thoughts to the life hereafter and to remember God in all our actions Yet the Arabs since the very inception of Islam—since, indeed, the death of the Prophet would seem to have flung aside the cloak of piety that sat but loosely on their bodies and to have turned themselves with re-inforced energy to temporal aggrandisement and mundane ambition. Their career henceforth is one of worldly conquest, a glorious career no doubt, but one that lacks that spiritual energy, that religious fervour, which they, as the chosen exponents of the great faith, could have been expected to display.

But this is not entirely a fact. The Arab mind was

a curious complex which cannot be fully comprehended by any but the most careful and painstaking study of that race. The pagan Arab loved wine and women. He was enamoured of the pleasures of the chase and the gambling dens. He was often arrogant, overbearing and intolerant. Islam came to him with a new spirit—a spirit which was very foreign to the traditions of the desert. He resisted. He revolted. The might of the new faith, however, could brook no refusal. Staggered and dazed before the great force, he found his cherished notions giving way one by one. Reluctantly at first, but with growing conviction, he realized the truth of the new light that had dawned over the horizon of his ancestral home where idolatory prevailed and superstitions reigned supreme. We could not expect a complete transformation all at once—that would have been unnatural. But gradually the change came, and it is the most convincing miracle of Islam that the Arabs under its influence became a very different people. Tribal jealousies still lingered, the thirst for blood feuds was not quite quenched, and pleasures of the flesh still meant a good deal to them. But they were a very chastened people now. The dominant passion in their breasts was now the glorification of their own prophet and his religion and they plunged into their task with an energy and ardour unparalleled in the history of the world.

The military prowess of the Arabs, their active life and frugal habits, and still more their complete freedom from racial prejudice in social matters, worked wonders in winning for Islam an honourable place among the religions of the world, and it must on no account be supposed that this was achieved only through martial exploits. While reviewing the wonderfully spectacular advance of the Islamic armies over the better part of the known world we are apt to forget the humble scholars,

the pious saints and the quiet missionaries that marched with those armies. The gentle tones of the preacher and the whispered words of the saint are submerged in the peal of the drums and the clang of the swords. While we see the green flag of the Prophet carried in triumph over the dominions of the Chosroes and the Cæsars, we should not forget that the Arabs have done for the religion of Islam a much deeper and permanent service. Their unequalled zeal for correctly interpreting the sacred book, their unbounded love for the Prophet and their fondness for recording his lightest words and smallest actions would show clearly that neglect of religion is the last thing of which they could be accused. If occasionally they have erred in their interpretation of Islam, if they have now and then strayed from the right path or have shown a tendency to attach more importance to the word of the Law rather than to its spirit, we can readily excuse them. They had to evercome age-long prejudices and to discard centuries old ideals and principles, and were after all human.

If, however, there may be a difference of opinion about the success or failure of the Arabs as the missionaries and champions of the true religion of Islam, there can be no doubt about their successful dissemination of the new culture—the culture that took its birth in Arabia under the shadow of Islam and that in its rapid growth absorbed the older ones blending and harmonizing them to its own particular needs.

Wherever the Arabs bent their foot steps on this wide globe, they left deep and lasting traces From Gujrat in India to Spain in Europe we can still find distinctly the influence of these fiery sons of the desert. They moulded the physiognomy, the social habits and the cultural outlook of all the various nations they came across. Far beneath the squalid rocks of Gibralter we suddenly come across a peasant girl in her quaint

mantilla with a basket of figs or grapes on her shapely, brown arm and we stare at her in amazement. This daughter of a Gothic people has unmistakable resemblance to the Bedouin belles in her deportment and looks. In the sun-parched districts of Sind we encounter camel-drivers who would seem to be exact images of the soldiers that marched into this country with the invading armies of Mohammad bin al-Qasim.

And if there was one thing that characterized the Arabs more than any other and which they carried with them to the farthest corners of their far-flung dominions it was their gift of poetry. To the Arabs poetry was not a leisurely pastime to be indulged in by a few lethargic visionaries. It was an essential factor—nay the very essence—of their active, soldierly life. It played a most important part in inter-tribal relations and was practised by high and low, by big sheikhs as well as by the beggarly tramps. The vindication of personal or tribal honour, incitement to revenge, lament on a dead friend—all these formed favourite themes for their poetry and were wider in appeal among them than in any other people.

When, therefore, in the course of their conquests the Arabs overran the northern coast of Africa and crossed over to Spain in Europe, an immense ardour for the muse was one of the prominent things that accompanied them. Earnestly as Islam had sought to eradicate the distinctions of castes and families, the feudal differences still lingered and were transmitted to these distant places. Poetry, consequently, continued to play much the same role it had played in their old country. Nevertheless, a change came over it gradually but surely. In their desert peninsula the Arabs were a more or less isolated people who seldom came into contact with other races—not at least intimately enough to affect them or be affected by them to any considerable extent.

They were extremely conservative in their outlook and very tenacious of their pet theories and principles. Their poetry, therefore, was so to say hide-bound, rigid and conventional, and no poet, however vigorous his muse and however original his style could aspire to break away from the trammels of tradition. After the Persian conquest the fertile Aryan mind did modify Arab poetry to a certain extent, and the more daring spirits among the Arabs themselves tried to overthrow some of the old ideals. But the revolt was ineffective and short-lived. Arabian poetry continued to flow in the old channels with but few unimportant deviations from its former course. With the growth of wealth and the amenities of life, there came a certain amount of refinement and polish, but the set and inelastic form of the qaṣida remained unmodified. It was, however, not so in the case of the western countries. The Arabs there were smaller in numbers and farther away from their homesteads. They were amidst a people very different from themselves, and in geographical surroundings which had very little in common with those of their original country. The Gauls and Visigoths of Spain on the one hand and the Berbers of northern Africa on the other soon transformed the poetry of the Arabs. A new spirit crept into it—a spirit of spontaneity and unconventionality, a tendency to be truer to nature and to disregard the strict rules of Arabian prosody and grammar.

With these novel features, the poetry of Morocco and Tunis and that of Spain should, one may expect, provide an interesting variation of the Arabian muse and offer a fertile field for research. Unfortunately, however, very little attention has been paid by the Arabs themselves to these branches of their poetry. In fact, although we possess some very valuable collections of

Spanish Arabian verse, there is hardly any good compilation of the African poetry of the same period. The Arab scholars would seem to have eschewed intentionally any attempt to collect that poetry as they, probably, did not consider it to be of sufficient importance. Its unorthodox style one may presume, must have prejudiced them still further against it, and Ibn Khaldūn's remarks, to which we shall come presenly, support this presumption. This neglect by the Arabs of an important offshoot of their poetry is all the more regrettable on account of the fact that we now find it extremely difficult to construe correcly even the few specimens which we possess. Generations of incompetent scribes have helped to make the task harder, while our ignorance of the right idiom of that period makes any attempt at improving the text extremely hazardous.

Several years ago I tried to translate some of these poems quoted by Ibn Khaldūn in the concluding chapters of his Prolegomena, but was baffled by the difficulties that lay before me. These difficulties spring, I may point out, not so much from the disregard of orthodox grammatical rules displayed in the poems as from the use of new and unfamiliar words together with the use of old words in new and unknown senses When De Slane made his famous French translation of the Muqaddama he could not do full justice to these poems. Dozy in his masterly review of that translation has tried to throw more light on the text but acknowledges that his ignorance of the spoken language of Maghrib prevented him also from deciphering the poems correctly.[1] They have, however, always intrigued me as a fruitful field for investigation, and in the present paper I have tried to give the text of two of the longer ones with an English translation, which though far from convincing,

(1) *Journal Asiatique*, 1869 II.

... I hope, a very good idea of the sense of the ...ds.

The most remarkable feature of the text is an almost complete disregard of the "i'rab", especially at the end of a word, the last letter being usually "majzūm". A tendency to form strange and unauthorised abbreviations is also noticeable, while certain contractions similar to those in use in the modern Arab dialects are frequently encountered. Another important departure from the classical style consists in the mention of the poet's name in the opening line of the poem. It would commence for instance with: "Says the man of ...osity, Khalid," or: "Says the young woman of the ... Su'da". In some cases, where the poet's name is omitted, the poem will commence with: "He Says".

Regarding the literary and artistic merits of these poems, I may confine myself to a few remarks, leaving it to the readers to judge for themselves. Most of the old and new critics are loud in their praise of the Spanish ...ran poetry. Its tenderness and subtle charm, its depth of feeling and beauty of expression have won for it well-deserved appreciation. The poetry of Maghrib on the other hand seems to have been adversely criticised ... olden days. "A large number of the scholars of the present generations", says Ibn Khaldūn, "dislike these forms (of poetry) when they see them and feel disgusted with this poetry when they hear it recited,"[1] while in modern times the great orientalist Dozy thinks that "some of these poems are extremely bad and present to us Arabic poetry in the last stage of its decadence".[2] While there seems to be a good deal of truth in Ibn Khaldūn's assertion that this dislike of the poetry is born of a want of familiarity with its language

(1) *Muqaddama* (Beirut ed., p. 531).
(2) *Journal Asiatique* 1869 II.

and an absence of the proper taste for it, I nevertheless think that, judging from the few specimens supplied by that historian, this poetry does seem to be rather dull and insipid. It lacks that vigour and solemnity which characterize the early Arabian verse and is withal devoid of the refinement and elegance found in the compositions of the later poets of the East. The metres, too, are generally uninteresting and unmusical. The only feature that makes it attractive is its distinctive style—a style simple and direct, free from any attempt at embellishment. The poems, indeed, are a natural outburst of the simple feelings of an unsophisticated people.

The text of the two following poems is based on the Beirut edition (1886 A.D.) and the Cairo edition (1322H.). I have, however, relied mainly on the former, as in the case of the latter, the editor has evidently tried to make numerous "corrections" which only help to confuse the sense and are mostly conjectural.[1] The variations have been pointed out in the footnotes, the two editions being indicated by the letters A and B, respectively.

---

(1) Cf. Dozy: *Journal Asiatique*, 1869 II.

I

The first poem is by Sultan bin Muzaffar bin Yahya, one of the Zawāwida, a branch of the Rayāh. He composed it while in prison during the reign of Abū Hafṣ, the first Muwahhid king of Ifriqiyya.

١ يقول وفي نوح الدجي بعد ذهبة
حرام على أجفان عيني منامها

٢ أيا من لقي حالف الوجد والأسى
وروح حاهبامي طال ما في سقامها

٣ حجازية بدوية عربية
عداوية ولها بعيدا مرامها

٤ مولعة بالبد ولا تألف القري
سوا عابل الوعسا يوالي(1) خيامها

٥ عمارن ز مشتنا(2) تها كل شنوة (3)
مصحونة بها ولها صحيح غرامها

---

1 A=بوالى

2 A and B=مشتها بها

3. A and B=سرية

٦ وَمَرْبَاعُهَا عُشْبُ الْأَرَاضِي مِنَ الْحَيَا

لَوَانِيَ مِنَ الْحُورِ الْخَلَايَا حِسَامُهَا

٧ تَسُوقُ بِسُوقِ الْعِينِ مِمَّا تَدَارَكَتْ

عَلَيْهَا مِنَ السُّحْبِ السَّوَارِي غَمَامُهَا

٨ وَمَا ذَا بَكَتْ بِالْمَا وَمَا ذَا تَبَلَّحَطَتْ(1)

عُيُونُ عَذَارِي الْمُزْنِ عَذْبًا جِمَامُهَا

٩ كَأَنَّ عَرُوسَ الْبِكْرِ لَاحَتْ ثِيَابُهَا

عَلَيْهَا وَمِنْ نَوْرِ الْأَقَاحِي حِزَامُهَا

١٠ فَلَاةٌ وَدَ هُنَا وَ النِّسَاعُ وَمُنَّةٌ

وَ مَرْعًى سِوَيٌّ مَا فِي مَرَاعِي لُغَامُهَا

١١ وَمَشْرُوبُهَا مِنْ مَحْضِ أَلْبَانِ شَوْلِهَا

عَلَيْهِمْ وَمِنْ لَحْمِ الْحَوَارِي طَعَامُهَا

١٢ تُعَاتِبُ عَلَى الْأَبْوَابِ وَالْمُوتَنِفِ الَّذِي

يُشَيِّبُ الْغُنْيَ مِمَّا يُقَاسِي زِحَامُهَا

---

1. A and B = تبلحطت

١٣ سَقَى اللّهُ ذا الوادِي الْمُشَجَّرَ بالحَيَا
وَبَالًا وَيُحْيِي مَا بَلَى مِنْ رِمَا[1] مِهَا

١٤ فَكَا فَأْتُها بِالوُدِّ مِنِّي وَلَيْتَنِي
ظَفِرْتُ بِأَيَّامٍ مَضَتْ فِي رِكَا مِهَا

١٥ لَيَالِيَ أَقْوَاسُ الصِّبَا فِي سَوَاعِدِي
إِذَا قُمْتُ لَا تُخْطِئُ مِنْ أَيْدِي سِهَامُهَا

١٦ وَفَرْسِي عَدِيدًا تَحْتَ سَرْجِي مَسَافَةً
زَمَانَ الصِّبَا سَرْجًا وَيُبْعِدِي لِجَامُهَا

١٧ وَكَمْ مِنْ رَدَاحٍ أَسْهَرَتْنِي وَلَمْ أَرِي
مِنَ الْخَلْقِ أَبْهَى مِنْ نِظَامِ ابْتِسَامِهَا

١٨ وَكَمْ غَيْرِهَا مِنْ كَاعِبٍ مَرْجَحِنَّةٍ
مُطَرَّزَةِ الأَجْفَانِ بَاهٍ وِشَامُهَا

١٩ وَصَفَقْتُ مِنْ وَجْدِي عَلَيْهَا طَرِيحَةً
بِكَفِّي وَلَمْ يُنْسَ[2] جَدَاهَا ذِمَامُهَا

1. A = زمامها
2. B = لم ينسى

٢٠ وَنَارٍ بِحَطْبِ الْوَجْدِ تُوْهَجُ فِي الْحَشَا
وَ(1) تُوهَجُ لَا يُطْفَأُ مِنَ الْمَا ضَرَامُهَا

٢١ أَيَا مَنْ وَعَدْنِي(2) الْوَعْدَ هَذَا الِي مَنَّنِي
فَنَى الْعُمُرُ فِيْ دَارِ عُمَانِيْ ظَلَامُهَا

٢٢ وَلٰكِنْ رَأَيْتُ الشَّمْسَ تُكْسَفُ سَاعَةً
وَيُغْمِي عَلَيْهَا ثُمَّ يُبْرَا غَمَامُهَا

٢٣ بِنُوْدٍ وَرَيَاتٍ مِنَ السَّعْدِ أَقْبَلَتْ
إِلَيْنَا بِعَوْنِ اللّٰهِ يَهْفُوْ عَلَامُهَا

٢٤ أَرَى فِي الْفَلَا بِالْعَيْنِ أَظْعَانَ عِزْوَتِيْ
وَرُمْحِيْ عَلَى كَتْفِي وَسَيْرِي أَمَامَهَا

٢٥ بِجُرْعَا عِنَاقِ النُّوْقِ مِنْ عُوْدٍ (3) شَامِسٍ
أُحِبُّ بِلَادَ اللّٰهِ عِنْدِي حَشَامُهَا

٢٦ الِي مَنْزِلٍ بِالْجَعْفَرِيَّةِ لِلَّذِي
مُقِيمٌ بِهَا مَالَذَّ عِنْدِي مُقَامُهَا

---

1. B = توجج
2. وعد لي
3. A = غبر

٢٧ وَنَلْقَى سَرَاةً مِنْ هِلَالِ بْنِ عَامِرٍ
يُزِيلُ الصَّدَى وَالْغِلَّ عَنِّي سَلَامُهَا

٢٨ بِهِمْ تُضْرَبُ الْأَمْثَالُ شَرْقاً وَمَغْرِباً
إِذَا قَاتَلُوا قَوماً سَرِيعٌ انْهِزَامُهَا

٢٩ عَلَيْهِمْ وَمَنْ هُوْفِي حِمَاهُمْ تَحِيَّةٌ
مِنَ الدَّهْرِ مَا غَنَّى بِقُبَّةٍ (1) حِمَامُهَا

٣٠ فَدَعْ ذَا وَلَا تَأْسَفْ عَلَى سَالِفٍ مَضَى
تَرَى الدُّنْيَا مَا دَامَ لِأَحَدٍ دَوَامُهَا

1. A = بقية

II

This poem is by Alī bin ʻUmar bin Ibrāhīm, chief of the Banū ʻAmir, a family of the Zaghba. H addresses his cousins who coveted his estate.

١ مُحَبَّرَةٌ كَالدُّرِّ فِي يَدِ صَانِعٍ

إِذَا كَانَ فِي سِلْكِ الْحَرِيرِ نِظَامٌ

٢ أَبَاحَهَا مِنْهَا فِيهِ أَسْبَابَ مَا مَضَى

وَشَاءَ تَبَارَكَ (1) وَالصُّغُونُ تُسَامُ

٣ غَدَا مِنْهُ لَامُ الْحَيِّ حَبَيْنِ وَانْشَقَّتْ (2)

عَصَاهَا وَلَا صِبْنَا عَلَيْهِ حُكَامٌ

٤ وَلَكِنْ ضَمِيرِي يَوْمَ بَانَ بِهِ النَّبَا (3)

تَبَرَّمُ عَلَى شَوْكِ الْقَتَادِ بِرَامٌ

٥ وَإِلَّا كَابْرَاصِ التَّهَامِي قَوَادِحٌ

وَبَيْنَ عِوَاجِ الْكَانِفَاتِ ضِرَامٌ

٦ لَمَا قُلْتُ سَمَّا مِنْ شَتَا الْبَيْنِ رَامَنِي

إِذَا كَانَ يُنَادِي بِالْفِرَاقِ وِخَامٌ

---

1. A = لبارك

2. A and B = وانشطت

3. A = لينا ; بهم

٧ أَلَا يَا رُبُوعُ كَانَ بِالْأَمْسِ عَامِرًا
بِحَيِّي (1) وَحِلَّةٍ وَ الْقَطِينُ لِمَامُ

٨ وَغِيدٍ تَدَانِي لِلْحُظَا فِي مَلَاعِبٍ
دُجَى اللَّيْلِ فِيهِمْ سَاهِرٌ وَنِيَامُ

٩ وَنِعْمَ يُشُوفُ (2) اللَّذَا طَرِبِيَ الْتِحَامُهَا
لَنَا مَا بَدَا مِنْ مُهْرَقٍ وَكِظَامُ

١٠ وعرود باسمها لِيَدْعُو لِسَرْبِهَا(3)
وَأَطْلَاقُ مِنْ سَرَبِ (4) الْمَهَا وَنَعَامُ

١١ وَالْيَوْمَ مَا فِيهَا سِوَى الْبُومِ حَوْلَهَا
يَنُوحُ عَلَى اطْلَالِهَا وَخِيَامُ

١٢ وَقَفْنَا بِهَا طَوْرًا طَوِيلًا نُسَائِلُهَا
بِعَيْنٍ سَخِيفٍ (5) وَالدُّمُوعُ سِجَامُ

1. A = ببحي
2. B = يشوق
3. A = سرّ بها
4. A = شرب
5. A and B = سخيفاً

١٣ وَلَا صَحَّ لِي مِنْهَا سِوَى وَحْشِ خَاطِرِي
وَسُقْمِي مِنْ أَسْبَابِ (1) أَنْ عَرَفْتُ أَوْهَامْ

١٤ وَمِنْ بَعْدِ ذَا تُدِي لِمَنْصُورِ بُوعَلِي
سَلَامٌ وَمِنْ بَعْدِ السَّلَامِ (2) سَلَامْ

١٥ وَقُولُوا لَأَيَا (3) بُوالْوَفَا كُلَّهُمْ رَأَيْكُمْ
تَخَلَّلْتُمْ بُحُورًا (4) غَامِقَاتٍ دِهَامْ

١٦ رَوَا خِرْمًا تُنْقَاسُ بِالْعُودِ إِنَّمَا
لَهَا سَبَلَاتٌ عَلَى الْفَضَا وَالْأَكَامِ (5)

١٧ وَلَا قِسْتُمْ فِيهَا قِيَاسًا يَدُلُّكُمْ
وَلَيْسَ الْجُورُ الطَّامِيَاتُ تُعَامْ

١٨ (6) أَعَانُوا عَلَى هَلْكَانِكُمْ (7) فِي وُرُودِهَا
مِنَ النَّاسِ عُدْمَانُ الْعُقُولِ لِئَامْ

---

1. A= اسهاب
2. A and B= (Sic.)
3. A= ابو الوفا
4. A and B= لجور
5. A and B= وا كام
6. A and B= وعانوا
7. B= هلكم

١٩ أَيَا عِزْوَةً رَكِبُوا الضَّلَالَةَ وَلَا لَهُمْ
قَرَارٌ وَلَا دُنْيَا لَهُنَّ دَوَامٌ

١٩-A أَلَا عَنَّا هُمُو لَوْ تَرَى كَيْفَ رَأْيُهُمْ
مِثْلُ(1) سُرُوْرٍ فَلَاةٍ مَا لَهُنَّ تَمَامٌ

٢٠ خَلَوْا الْقَنَا وَبَغَوْا (2) فِي مَرْقَبِ الْعُلَا
مَوَاضِعَ مَا هِيبَا لَهُمْ بِمُقَامٍ

٢١ وَحَقِّ النَّبِيِّ وَالْبَيْتِ وَأَرْكَانِهِ (3) الْعُلَى
وَمَنْ (4) زَارَهَا فِي كُلِّ دَهْرٍ وَعَامٍ

٢٢ لَبُرِّهِ لِلبَيَا لِي نِيَّهِ إِنْ طَالَتِ الْحَيَا
يَذُوقُونَ مِنْ خَمْطِ الكِسَاعِ مُدَامٌ

٢٣ وَلَا بَرَّهَا تَبْقَى الْغَوَادِي عَوَاكِفُ
بِكُلِّ رُدَيْنِي (5) مُطَرَّبٍ وَحُسَامٍ

---

1. B= مثال سراب ما لهن لمام
2. A= ابغو B= يبغون
3. A= الذي
4. A= وما
5. = رهاين

٢٤ وَكُلِّ مَسَافَةٍ كَالسَّدِّ اِيَّاهُ عَابِرٌ

عَلَيْهَـا مِنْ أَوْلَادِ الْكِرَامِ غُلَامْ

٢٥ وَكُلِّ مُكَبَّتٍ يَنْتَعِضُ عَضَّ نَابِهِ

يَظَلُّ يُصَارِعُ فِي الْعَنَانِ لِجَامْ

٢٦ وَتَحْمِلْ بِنَا الْأَرْضُ الْعَقِيمَةُ مُدَّةً

وَتُولَدُ نَا مِنْ كُلِّ ضِيقٍ كِظَامْ

٢٧ بِالْأَبْطَالِ وَالْقُودِ الْهِجَانِ وَبِالْقَنَا

لَهَا وَقْتُ وَجْنَاتِ الْبُدُورِ زِحَامْ

٢٨ ا (1) تَحْجُدُنِي وَأَنَا عَقِيدٌ يَقُودُهَا

وَفِي سِنِّ رُمْحِي لِلْحُرُوبِ عَلَامْ

٢٩ وَنَحْنُ كَأَضْرَاسِ الْمَوَافِي بِنَجْعِكُمْ

حَتَّي يُقَاضُوا (2) مِنْ دُيُونِ غَرَامْ

٣٠ مَتَى كَانَ يَوْمُ الْقَحْطِ يَا مِيرًا أَبُو عَلَى

يُلْقَى سَعًا يَا صَابِرِينَ قُدَامْ

---

1. B omits ا
2. Sic in A and B. I think تقاضوا would be more appropriate.

٣١ كَذَالِكَ بوحموا الى البسرا بعنه

وجلى (١) الجياد العاليات تسام

٣٢ وخلى (٢) رجالاً لَا يُرَى الضيم جَارُهُمْ

وَ لَا يَجْمَعُوْا بِدَهيِ الْعَدُوِّ زِمَامْ

٣٣ إِذَ يُقبِمُوْهَا وَعُقّدَ بُؤْسُهُمْ

وَهُمْ عُذْرٌ عِنْدَ دَائِمْ وَدَوَامْ

٣٤ وكم ثار طعنها على البدو سابق

ما بين صحا صبح و ما بين حساء

٣٥ فدى ثار قطار الصرى يومنا على

لنا امر نى ترك الظا عنين زماء

٣٦ وكم ذا يجيبوا اثرها من غنيمة

حليف السا (٣) اع (٤) كل غيا م

---

1. B = حلّ
2. B = حل
3. A = الذا ا B = الثنا
4. A = سماع, B = فشاع

٣٧ وان جافأ جفوه[1] الملوك ووسعوا
غدا طبعه يجدى عليه قيام

٣٨ عَلَيْكَ سَلَامُ اللهِ مَنْ لَسْنَ فاهرٍ
مَا غَنَّتِ الوَرْقَا وَنَاحَ حَمَامُ

1. B = وان جاء خاو ه ا لم

TRANSLATIONS

I

1. Says he: the nightly lament has come[1] (again) after a short absence: forbidden unto my eye-lids is their sleep.

2. O you who see one pledged[2] to misery and grief and a bewildered[3] soul which has long been in pain (know that)

3. (This soul) belongs to Hijaz, is a Bedouin Arab of the 'Adawa tribe, stricken with sorrow,[4] and its destination is far off!

4. It is enamoured of the desert and likes not the towns—nothing but the coarse sand-dunes[5] adjoin its tents.

5. It was at Oman[6] that it passed its winter every year being seduced by it and loving it passionately.

6. While it passed the spring season on the verdant lands (watered) by gentle rain—how the sword of the gaily-attired, dark-eyed maidens (dwelling there)

---

1. وافى=وفى.

2. حليف=حالف.

3. هيامى is a very unusual form, but it is certainly from هيم and hence=هيماء.

4. Reading ولها=ولهاء from وله. It could be read ولَهَا (=and for it), but in that case the pronoun in مرامها would be redundant

5. الوعسا=الوعساء. Note the use of the word سوى in the sense of "only".

6. Doubtful reading.

slew me![1]

7. The desert attracts[2] with the charm of its appearance (beautified) by the continuous rain from the passing (spring) clouds.

8. And by the weeping over it and the mutual response[3] of the white, virgin clouds with fresh and copious waters.

9. It looks radiant as if clad in the garments of a young bride while the chamomile blossoms provide it with a girdle!

10. It is a desert and a plain, vast and powerful,[4] with pastures though there are no ostriches in them.

11. The drink (that it bestows upon) them is the churned milk of the camels, while its food is from the flesh of the unweened calves.

12. It hates (locked) doors and such dwellings the overcrowding of which ages a young man because of what he suffers (in them).[5]

13. May God water with heavy and profuse rain that valley where trees have grown with rain and may he restore to life its old bones that have decayed.

14. I have requited it with my love and wish I could get (again) the days I passed among its layered sand-hills;

---

1. Dozy considers the second line as giving no sense. It is certainly discordant, but apparently the poet is suddenly reminded of the beautiful women that he knew in the desert of which he has been speaking. For أودى = أهلكه see *Qamus*, etc.

2. Literally "drives with the driving of the eye," the word تدارك is apparently = تتابع (came in succession).

3. A & B have تبلعطت which Dozy corrects into تناطحت (= they hurled themselves against one another, butted), but I think لاحظت would be more likely.

4 القوة = الشدة. This is the only sense the word seems to possess here. I am, however, very doubtful about it.

5. Referring to the prison.

15. At a time when the bows of youth were in my hands and as I stood up (to shoot) their arrows, shot by my hands, did not miss the mark.

16. My horse was ready beneath my saddle for the journey—the youthful age being the saddle—while its rein was in my hand.[1]

17. Many a full-hipped woman kept me awake at nights (in those days) and I saw not in creation a being more pleasant than her well-arranged (teeth in) smile.[2]

18. And many another girl with swelling breasts and a plump, supple body, having beautifully dyed eyelashes, and elegantly tattooed.

19. In my passion for them I struck myself with my fists and yet their favours did not make me forget the rights I owed them.[3]

20 There is (now) a fire that is kindled in my bowels with the fuel of grief—yes, it burns and its flames cannot be quenched with water.

21. You, who made promises to me! How long shall this endure? My life has perished in a dwelling the darkness of which blinds me.

---

1 The translation is doubtful, عداد is evidently= [illegible] or مستعد بيدى=بيدي or بيدي

2. Literally: "than the arrangement of her smile."

3. Dozy reads the second line as=ولم ينس جوارا ذمامها and translates the whole verse thus: *Dans ma passion pour elles je me frappait du poing à coups redoubles. Jamais mon coeur agité n'oubliera les droits qu'elles ont sur moi.* But the reading in A & B [illegible], which (being from حلوى) gives an appropriate sense. The idea is that their kindness did not tempt me to take liberties with them.

22. But (no !) I see that the sun is eclipsed for a time and becomes overcast but soon the clouds on it are dispelled.[1]

23. (And I see) the flags and banners of (my people) the Banū Sa'd advance towards us with the help of God, their ensigns fluttering (in the breeze).

24. I behold with my own eyes the litters of the women of my family[2] in the desert, my lance (rests) on my shoulders and I march in front of them !

25. (And I see) on the barren sands the well-bred young camels of Shāmis;[3] the dearest of the lands of God to me is their Hishām'(?)

26. (I see them travelling) to an abode at Ja'fariyyah—it is for the sake of the dweller in it that I enjoy staying there.

27. And we meet the chiefs of Hilāl bin 'Amir and their greetings remove my intense and burning thirst.[5]

28. They have become proverbial in all eastern and western lands; when they fight a tribe its defeat is swift.

29. On them and those in their protection be greetings, as long as the dove-pigeons continue to sing in their cots.[6]

30. Leave that and yearn not for the past that is gone : You see the world remains (constant) to no man.

---

1. From برى = to cut, to whittle (?). Doubtful.

2. Note the use of the word عزة in the sense of "relations", "family" or "tribe".

3. Apparently the name of a man.

4. Probably the name of a place.

5. الصّدى = الشديد العطش

6. Literally beneath the dome or pavilion.

[*N. B.*—All the references to Dozy are to his article on De Slane's translation in the *Journal Asiatique*, 1869.]

II

1. (This poem is) beautiful like pearls in the hands of a skilled workman when they are strung together in a silken thread.

2. In it the poet has divulged the causes of what has taken place[1] relating to himself and what God, the Glorious, has willed while enmities are being bargained for.

3. On account of this (situation) the body of the tribe has been split into two and its staff has been rent into pieces, and we have not come to any right decision[2] about it.

4. Yet my heart, as their various destinations[3] took them away, seemed to roll[4] upon the thorns of acacia.

5. Else it (felt) like the lizards[5] of the sun-baked, stony ground scorched by the heat, while amidst the sheltering ribs a flame was kindled.

6. I would not say that a poison from the misery of separation visited me, as the clumsy attendants[6] cried out for departure.

7. O you dwellings that were inhabited yesterday by my tribe and its settlers[7] while the dwellers were united.

8. And by beautiful damsels that tripped with short steps in the play-grounds in the darkness of the night as the men were either awake or a sleep.

---

1. مضى may possibly be here in the sense of امضى = decreed, and the translation may then be: "the causes of what God has decreed and willed, etc."

2. اصبنا = صبنا.

3. النيّا = نية or نيات.

4. نتزّ in classical idiom = تقلّ ; براما = برام.

5. البراص Pl. of برص = a species of lizard: *Cf.* Lane

6. Pl. of زخم = a heavy person: *Cf.* Lane.

7 حلة = (collectively) settlers, like the word حلال.

9. And how pleasant to the beholders was the intermingling of those water channels that appeared before us, pouring and running under ground.[1]

10.[2] .. ..

11. But to-day there is nought except owls that hoot and screech around their ruins and the encampments.

12. We stopped there for a long time questioning these ruins with burning eyes and flowing tears.

13. But nothing did I get from them except the desolation of mind; although if I knew my disease was due to only imaginary causes.

14. After this convey[3] to Mansūr Bū Alī (my) greetings, and after these other greetings.

15. And say into him: O Father of Faith, your judgment is ugly,[4] for you have entered deep and dark seas—

16. Swelling and seething, that may not be gauged with the pole, their flooded waters over-run the plains and the hills

17. You measured not their depth (before you entered them) that you may be guided, and swollen seas cannot be swum across.

18. In coming to them you were assisted in your destruction by certain persons bereft of senses and mean.

19. Oh my kinsmen that have embarked on error, while they feel no rest and the world cannot be constant

---

1. Doubtful. مهرق = "poured" from اهرق = اراق, while كظام is apparently the plural form of كظيمة or كظامة = a subterranean conduit of water, Cf. Lane.

2. The reading is indecipherable.

3. The word in the text is ندى which is probably a corrupt form of تندّى being used in the sense of أدّ.

4. نغم = كهم usually means to snarl.

to them![1]

20. They have discarded our friendship and in their search for greatness they aspire to positions that are not meant for them.

21. By the truth of the Prophet and the (sacred) house and its glorious pillars and by those who visit it each season and every year.

22. Always,[2] if their lives be prolonged, shall they taste in that pursuit the sour milk of the camels,[3] as their drink.

23. And for ever[4] the nomads shall cling to each quivering lance[5] and to every sword.

24. And each battlement,[6] like the rampart itself,[7] shall be climbed by a boy, the descendant of noble men.

25. Every bay horse, the biting of its teeth producing a squeaking[8] sound shall continue to .... (the second line is very doubtful).

26. The barren earth shall bear us for a (long) time and shall give birth to us from the narrow mouth of every valley, -[9]

---

1. لهم=لهن. For this vulgar use of the feminine pronoun for the masculine *Cf.* another verse :

[illegible]

(*Muqaddama* : Beirut. p. 533.)

2. The translation is conjectural, reading لدرة النيالي from برهة.

3. الكام Probably plural form of كشعة = الابل السائدة ; (لسان).

4 See *n.* 2 above.

5. مضطرب = معطوب.

6. [illegible] = *pan de un mur* (Dozy Suppl.). The word may, however, be in the sense of a she-camel and then the word [illegible] may be rendered by "riding".

7. كالسداواء.

8. يكتعص from نعص, the squeaking of a mouse.

9. لهاة = لطامة = فم الوادي (لسان).

27. Brave warriors, camels of noble breed and lances that gather together at the time of the setting[1] of every moon.

28. Do you deny me while I am the chief[2] who leads them and in the sharp edge of my lance is the sign of war.

29. We shall be like teeth in closing upon[3] your tents[4] till you pay us back our debts.

30. When it is a day of famine, O Amīr Bū Alī, the efforts of the patient ones are cast in front.

31......................................

32. Leave the men whose client never sees (the face of) oppression and who gather not their reins for fear of the enemy.

33. Rather do they keep them straight as their misery grows thicker and for ay and ever they do their best towards that client.

34. How oft has their lance risen in fury against the Bedounis, out-pacing everything else between Sahāsīh and Hisām.[5]

35...................................

36...................................

37...................................

38. On you be the greetings of God—you who understand not[6]—as long as the ash-coloured dove sings and the pigeon coos mournfully.

---

1. from وحن.
2. قائد=عقيد in vulgar language. *Cf.* Dozy, Suppl.
3. This is the only possible rendering of the word موازى here.
4. النجع=tents collectively. See note by Dozy in *J. A.* 1869 II pp. 178—180. *Cf.* also a verse in the *Muqaddama* by another poet قعدنا سبعة إيا محبوس نجعنا.
5. Apparently names of places, for I cannot find any appropriate meaning for the word صحاصيح.
6. لس تا هم: Another instance of the feminine pronoun being used for the masculine تم or ت. *Cf.* above : وما دنيا لهن هوام.

The Concept of Society in Islam

BY

Sayyid Abdul Latif, Ph.D. (London)

Hyderabad-Deccan

NOTE

In rendering into English the passages from the *Quran* selected for inclusion here, I am much indebted to extant translations, except where I have amended them in consultation with a revered friend of mine, Allama Abdul Qadīr Siddiqi of Hyderabad, retired Chairman of the Department of Muslim Theology, Osmania University, for whose scholarship in Islamic Literature I entertain a high regard.

S. A. L.

CONCEPT OF SOCIETY IN ISLAM

Years ago, an English poet, Mathew Arnold, wrote a few lines entitled "Revolutions", lines full of pathos and wistfulness:

BEFORE man parted for this earthly strand,
While yet upon the verge of heaven he stood,
God put a heap of letters in his hand,
And bade him make with them what word he could.
AND man has turned them many times: made Greece,
Rome, England, France:—Yes, nor in vain essayed
Way after way, changes that never cease!
The letters have combined: something was made.

Indeed, something was made; but the poet, in sorrow, exclaims:

AH! an inextinguishable sense
Haunts him that he has not made what he should
That he has still, though old, to recommence,
Since he has not yet found the word God would!
AND empire after empire, at their height
Of sway, have felt this boding sense come on;
Have felt their huge frames not constructed right,
And dropped, and slowly died upon their throne.

Such is the recollection of the story of human societies that comes to the mind of Arnold! But he thinks only of Europe. The new words that man has coined since, even in Europe, and which seem to hold its peoples under their spell at the present day, he had no opportunity to read. One wonders what note he would have struck in his lines had these obtained currency in his own lifetime.

Mathew Arnold could have taken a broader survey of human history, and thrown his glance beyond the

confines of his own continent, and ascertained if man anywhere else had "found the word God would". But he did not. Hence his disappointment. One thing, however, he incidentally emphasises. And it is this. No word that man can make without an insight into the composition of 'the word that God would' has any chance of success in bringing true happiness to him. In other words no society can hold sufficiently long unless it satisfies some spiritual law of life. The cry for the kingdom of heaven to come and dwell on earth, and for God's will to reign therein as it does in heaven is only a reaction of the human spirit against the absence or neglect of any such law governing man's individual life and his relation with the external world.

Religion of Nature

Not that such a law is not discernible to man or is unknown to him. It is innate, says the *Quran:*

> Turn steadfastly to the path of devotion—the path of Allah, for which He hath fitted man.
>
> There is no altering of the ways of Allah. That is the right religion, but most people know it not—. (30 : 30.)

The *Quran* repeatedly draws attention to the indifference of man to see the things which he can clearly see for himself, and reflect. The vast panorama of Nature, the beautiful constellations moving in the heavens, giving to earth its alternation of day and night, its light and darkness, the soaring clouds that send down rain from the sky to water the earth, the tiny seed that man sows therein shooting out a luxuriant crop affording him his subsistence, the clot out of which he himself grows into being, and has helpmeets who give him the comfort that he so much values and a host of similar objects must seem to the most simple that some benevolent law or purpose holds together all that he sees or feels through his senses, and instinctively raise from him the exclamation "Our Lord, all this, Thou hast not

created in vain." (3 : 190.)

We have not created the heavens and the earth and whatsoever is between them in sport: We have not created these except to bear the truth, but most people know it not. (44 : 38)

Hast thou not seen how Allah causeth the night to pass into the day and causeth the day to pass into the night, and hath bound the sun and the moon to run, each its course, for an appointed term? (31 : 29.)

And He it is Who hath set for you the stars that ye may guide your course by them amid the darkness of the land and the sea. Clear have We made Our signs to those who have insight (4 : 98.)

Verily We created man from an extract of earth;

Then placed him as a life-drop in a safe lodging (womb);

Then fashioned We the drop a clot, then fashioned We the clot a little lump, then fashioned We the little lump bones, then clothed the bones with flesh and then produced him as another creation. So blessed be Allah, the best of Creators! (23 : 12-14.)

And of His signs is this: He hath created for you help-meets from yourselves that ye may find comfort in them, and provided affection and sympathy between you. Herein indeed are portents for folk who reflect.

And of His signs is the creation of the heavens and the earth, and your variety of language and colour. Herein indeed are portents for men of knowledge.

And of His signs is your slumber by night and by day, and your seeking of His bounty. Herein indeed are portents for folk who heed.

And of His signs is this: He showeth you the lightning for fear and hope, and sendeth down water from the sky, and thereby reviveth the earth after her death. Herein indeed are portents for folk who understand. (30 : 21-24.)

(Blessed is He) Who hath created the seven heavens in layers. Thou canst see no disharmony in the handiwork

of the Beneficent God. Then look again: Dost thou see any rifts?

Then look again and yet again, thy sight will return unto thee thwarted and tired. (67 : 3-4.)

The Reflex Process

Islam does not suggest that God merely put a heap of letters into man's hand when he parted for this earthly strand, and bade him to make with them what word he could. ***The reflex process is what is revealed by the Quran.*** The 'word' itself was shown to him and its meaning explained and lest he might forget its structure and composition was transfixed in his nature, bidding him to preserve it therein, and not play with its letters, and disturb their arrangement, so that he might live in peace with himself and the external world of relations.

And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a vicegerent in the earth, they said Will Thou place therein one who will do mischief and shed blood, while we, we hymn Thy praise and extol Thy holiness? He said: Surely, I know that which ye know not.

And *He taught Adam all the names*, then showed the objects to the angels, saying: Inform me of the names of these, if ye are in the right

They said: Glorious art Thou! We have no knowledge saving that which Thou hast taught us. Surely Thou alone art the Knower, the Wise.

He said: O Adam! Inform them of their names, and when he had informed them of their names, He said: Did I not tell you that I knew the secrets of the heavens and the earth? (2 : 30-33.)

Thus rendered conscious of the secrets of the heavens and of the earth, the 'names', or the meaning of things, or the laws of their existence, it followed as a corollary that he should affirm the unity of existence.

And when thy Lord took out of the loins of Adam's children their progeny, and made them affirm, (saying): Am

I not your Lord? They said: Yea, we affirm. (7 : 172.)

Thus equipped, his nature found itself agreeable to bear the trust of vicegerency.

> Verily We proposed to the heavens and to the earth and to the mountains to receive the trust, but they shrank from receiving it, and were afraid of it. Man alone undertook to bear it. (33 : 72.)

And to help him bear this trust, a sense of balance was set in him to keep the letters that make the 'word' in proper position, and he was told that he would be judged accordingly.

> Allah it is Who hath revealed the word with truth and the Balance. (42 : 17.)
>
> The Beneficent God
> Hath revealed the Word;
> Hath created man;
> Hath given him articulate speech.
> The Sun and the Moon follow a System,
> And the plants and the trees bend in adoration.
> And the Sky, He hath reared it on high,
> And *hath set the balance*;
> *That in the balance ye should not transgress,*
> *But weigh with fairness and not scant the balance.*
> (55 . 1-9.)

It is in such figurative language that the Holy Book of Islam contends that the heavens and the earth and whatsoever is between them are not created in sport, but for a serious end, that each object of creation is made subject to the laws intrinsic in its nature in order that it might move to an appointed goal, and that man by nature upright and chosen to bear the trust of personality is gifted with the sense of balance and discrimination to help him to conduct himself in accordance with the laws of his being, and in harmony with the laws governing the rest of creation. "That is the right religion," says the Quran, the word of God 'set in the nature of man';

but man "hath proved unjust, indifferent", and "hath corrupted the world". '

Hence this religion had to be revealed to him by word of mouth, to put him in mind thereof from time to time; and that was done by a succession of great men whom the *Quran* calls 'Mursalīn' or Messengers, men inspired to deliver the Divine message, to give utterance to the law set in the nature of man, and called upon at the same time to live it in their own lives for the sake of example. Their mission was to restore the 'balance' disturbed by the self-will and perversity of man and help him to live a united and harmonious life.

Islam as old as the Human race.

> Mankind were but one community; then they differed. (10 : 20.)
>
> Mankind were one community, and (when they differed) Allah sent Prophets as Comforters and Warners, and revealed the word of truth to judge between mankind concerning that wherein they differed. (2 : 213.)
>
> Systems have passed away before you. Do but travel in the land and see the nature of the consequences for those who did deny. (3 : 137.)
>
> Verily We have sent thee with the Truth, a Comforter and Warner; and there is not a nation but a Warner hath passed among them. (35 : 24.)
>
> How many a Prophet did We send among the men of old.
>
> And never came there unto them a Prophet but they used to mock him! (43 : 6-7.)
>
> Verily We sent messengers before thee, of some of whom We have told thee, and of some of whom We have not told thee. (40 : 17.)
>
> He hath ordained for you that religion which He commended unto Noah, and which We inspire in thee (Muhammad), and which We commended unto Abraham and Moses and Jesus, saying: Establish the religion, and be not divided therein. (42 . 13.)

(O Messengers!) Ye all are of but one Order and, I am your Lord. So be mindful of Me. (23 : 52.)

The *Quran* thus makes it clear that the religion which the Prophet of Arabia preached to his people calling on them to carry it to the lengths of the earth and proclaim the supreme unity of God working benevolently in all creation, and promote unity among mankind is not a new religion. It is the same as that implanted in Nature, the same as was revealed to every prophet and is consequently eternal in its operation. The *Quran* hails Muhammad (Peace on him!) as the "Seal of the Prophets and Messengers" or the last of the bearers of the truth of Divine Unity, as it was through him that the final emphasis was given to the doctrine and expressed in comprehensive fullness leaving no possibility of further augmentation to its import. The *Quran* also styles him as a "blessing to all the worlds", as his appearance was made at a time when mankind was torn by anarchy of thought and feeling, and the cause of civilization had well-nigh been submerged under the dead weight of Ignorance.

Divine Unity basis of Islamic Society.

History will bear out the truth of these distinctive appellations by shewing that this great doctrine of Islam has ever since the time of the Prophet so powerfully impinged itself on the religious thought of the followers of other faiths that no reorientation of them has been possible except in terms of the truth to which the Prophet devoted his life in the teeth of trying opposition and which he has left behind as a permanent bequest to all mankind. The Rev. C. F. Andrews, one of the foremost missionaries of the present day, observes in a recent contribution, "The Function of Islam":*

One of the greatest of all blessings which Islam has

* The *Genuine Islam*, Singapore, Vol 1, No. 8, 1936.

brought to East and West alike has been the emphasis which at a critical period in human history it placed upon the Divine Unity. For during those Dark Ages both in East and West, from 600 to 1000 A.D. this doctrine was in danger of being over-laid and obscured in Hinduism and in Christianity itself, owing to the immense accretions of subsidiary worships of countless demi-gods and heroes. Islam has been, both to Europe and to India in their darkest hour of aberration from the sovereign truth of God's Unity, an invaluable corrective and deterrent. *Indeed, without the final emphasis on this truth, which Islam gave from its central position,—facing India and facing Europe,—it is doubtful whether this idea of God as one could have obtained that established place in human thought which is uncontested in the intellectual world to-day.*

This doctrine of the Unity of God as delineated by Muhammad (Peace on him!), the final bearer of the great message to mankind is the foundation on which the *Ummat* or the society of Islam rests. It is a simple creed. 'There is no God but Allah, and Muhammad is His Messenger!' Any one who gives adherence to it straightway enters the fold and becomes a member of a brotherhood where colour or blood or circumstance or station in life does not count, where uprightness of character and conduct is the only criterion of preference, where one should discharge his duty to others and could claim no right without reference to it, and where to live such a life is to offer true prayer to God.

The *Quran* therefore calls the Ummat of Islam as, *Khaira Ummatin,*—'The best society'—every member of which has to live resigned to or in accordance with the will of God or His law or, to use the phrase already employed, 'the balance set in the nature of man', revealed and explained in the *Quran.* The law of God is not a harsh law, says the Book. His will is not the will of a tyrant.

Allah desireth for you ease: He desireth not hardship

for you. (2 : 185.)

On no soul doth Allah lay a responsibility greater than it can bear. (2 : 286.)

It is the religion that helps man live in peace with himself, and in peace with his fellows and the rest of creation. 'Islam' itself means 'Peace, realized in the devotion of all our faculties to the will of God which is nothing but the law of life devised in His infinite goodness to work for harmony and thus to demonstrate the Unity of His existence. The duty of every Muslim is to see that every little act of his conforms to this law of peace and harmony. The *Quran* calls upon him to say:

Verily my prayers and my sacrifice, and my life, and my death are all for Allah.

Life thus viewed, every action of man assumes a spiritual significance.

A Positivist, follower of Comte, Dr. J. H. Bridges, in an address delivered in 1879 on the subject of 'Prayer and Work' * observes:

The faith of the Mussulman is concentrated in a single word, Islam; devotion, resignation of our own will to the supreme decree. That word was not limited by Mahommed to his own followers; it was used ungrudgingly of his Judaic and Christian predecessors. *There is no fitter word for the religion of the human race.* If there is any one word in Western language which can translate it fully, it is the word religion itself; and that word needs interpretation for ears untrained in Latin speech. The word Islam unfolds itself for us, as for the followers of Mahommed, into the two great and inseparable aspects of life:—prayer and work. *Pray and give alms,* said Mahommed. Almsgiving in his wide interpretation of it, conceived with admirable wisdom relatively to the simple wants of his time, covering the whole field of doing good to men. Pray and work, said the mediæval saint: pray as though nothing were to be done by work: work as though nothing were to be gained by prayer.

**Discourses on Positive Religion*, 18?1, London.

In different ways and under every possible variety of language and symbol, the same thing is said by every spiritual leader of men in every age and country. I find it in Confucius, the founder of the faith that has kept Chinese society together for five-and-twenty centuries : I find it in the ancient theocracy of Hindostan ; I find it in the monuments of Egypt as their secrets are gradually revealing themselves to modern learning. I read it in the premature effort of Pythagoras, premature, yet profoundly fruitful of momentous result, to discipline of life upon a human basis. And last of all I find it where most men think a monopoly of such knowledge is to be found, in the Hebrew and Christian Bible.

Islam, then, or in the English tongue, devotion—the devotion of our life to the highest, the bringing of our own will into accord with the supreme will ; this is the word that sums up the lives of pious men in every age and every country. They have framed for themselves an ideal, a model, a pattern of what their life should be. They have done their utmost to make that ideal a reality. In other words, they have prayed, and they have worked.

Function of Man : Believe and Work.

What then is the will of God to which man is called upon to conform? In other words what is the function of man on earth as specified by that will which the Holy *Quran* interprets ?

This function is twofold. It consists, in the first place, of faith or belief, and in the second, of work in consonance therewith. It is not merely 'pray and work' that is enjoined on a Muslim, as Dr. Bridges observes. On the other hand it is 'believe and work'. Prayer in Islam is more an action of the spirit, and is covered by the term 'work'.

Belief.

The faith of a Muslim is focussed in the idea of the Unity of God to which reference has already been made. Since, it is God who is the source of all power and knowledge nothing moves or happens, whether one calls it good or evil

according to one's sense of values without His knowledge and permission. A belief in such Divine dispensation, always benevolent in purpose, has become imperative. As the physical or material Universe, the world seen, is not evidently the whole of the manifestation of His power and will, a belief in the unseen world peopled by unseen forces some of whom the *Quran* calls 'Malayik' or angels obeying the laws of their own existence and reacting on the world of humanity in pursuance of the united purpose innate in the Unity of God's existence, a belief in them naturally arises. Since 'man's vision cannot comprehend Him', and God hath not chosen to appear before man in Visible Reality, His wish can only be transmitted or revealed through the medium of man himself whom man can understand. A belief in such chosen men, the messengers as also a belief in the text of the messages inspired in them or the Books has necessarily to be entertained. Finally, a Muslim has to believe in a life after death, a new life in which man will move conscious of the reaction in his soul wrought by the manner of life he had lived on earth, in accordance with or in disregard of the law or will of God as explained in the Books.

These beliefs which constitute the faith of a Muslim are simple enough to make their appeal to the commonsense of man if according to the *Quran*, one can but reflect on the multitude of signs which the visible Universe and the common experiences of life itself furnish. At the same time, these beliefs are so naturally linked, one to the other, and revolve round the central belief of the Unity of God, a belief "uncontested in the intellectual world to-day", that they can easily enlist logic, and the achievements of modern science to bringing home their truths even to the sceptically disposed.

Man's place in Creation

Our immediate purpose in referring to the subject of these beliefs is to understand their significance in so far as they affect

man as a social being, or unit of Society.

The primary question with which we have to start is: What position does Islam assign to man in the scheme of Divine creation? Does it fit him to translate these beliefs held up for his acceptance into action? The *Quran* does not relegate him to a position of inferiority to any object of creation. He is not inferior in stature in the scale of Divine values to the sun or the moon or other constellations in the heavens which have formed the objects of worship from a distance in the history of man, or to trees or cattle or fire or water or stones at close range, or again, to that body of invisible forces called angels. The *Quran* points out that man is made of the "goodliest fabric", he whom the "angels were made to offer obeisance",* and for whom "whatsoever is in the heavens, and whatsoever is in the earth" are made to do service.

> And hath subjected whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth to be of service to you; they all are from Him. Herein verily are signs for those who reflect. (45 : 13.)
>
> Do you not see that Allah hath made whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth of service to you, and been bounteous to you of His favours, outward and inward? (31 : 20.)
>
> And he hath subjected the night and the day and the sun and the moon to be of service to you, and the stars to do service by His command. Herein indeed are signs for those who understand. (16 : 12.)

Thus raised in the scale of creation and placed immediately next to God, man's superiority to the rest of creation is further specified by investing him with the privilege of living on earth as the vicegerent of God Himself.

> And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a vicegerent in the earth, they said:

* The *Quran*, 7 : 10.

Wilt Thou place therein one who will do mischief and shed blood, while we, we hymn Thy praise and extol Thy holiness? He said: Surely I know that which ye know not. (2 : 30.)

He it is who hath placed you as his vicegerents on earth and hath raised some of you in rank above others, that He may try you in what He hath given you. (6 : 166.)

O David! We have appointed thee a vicegerent in the earth; hence judge aright between people, and follow not desire that it beguile thee from the way of Allah. (38 . 27.)

Free Agent.

Such is the position, such the dignity that distinguishes man from the rest of creation. It is with this consciousness that man is required to pursue his path in life. Not merely this, he is made aware of another truth of his nature. The *Quran* declares that man is not born with any stigma attached to his soul. He is not born an untouchable or handicapped with the pollution of any original sin, committed either by himself in a previous birth of which he has no knowledge or by any of his remote ancestor. He is, as the *Quran* says, born with a balanced soul, without any inherent weaknesses therein and free of any obligations to suffer for any action except his own His relation to God is thus equalized amongst his own kind, and no distinction in this respect is made between man and woman.

Whosoever followeth the right course, it is only for the good of his own soul that he doth so; and whosoever followeth the wrong course doth so to his own hurt. No responsible soul shall bear another's responsibility. (17 : 15.)

I will not suffer the work of any among you that worketh, whether male or female, to be lost; the one of you is of the other. (3 : 195.)

By the soul and Him who balanced it, and infused into the same the sense of discrimination and the power of

choosing between the wrong and right, ***happy is he who keepeth it pure, and unhappy is he who corrupteth it.*** (91 : 7-10.)

The truth of the last verse is expressed by the *Quran* in the form of a paradox each side of which is equally true:

A Paradox

> Surely We created man of the goodliest fabric; then We rendered him the vilest of the vile. (95 : 4-5.)

Every thinker in every age has had to recognise this paradox in human nature. Speaking through the mouth of Hamlet, says Shakespeare :—

> What a piece of work is man! how noble in reason! how infinite in faculty! in form and moving how express and admirable! in action how like an angel! in apprehension how like a god! the beauty of the world! the paragon of animals! And yet, to me, what is this quintessence of dust? man delights not me; no, nor woman neither.

The task of every religion has been to save man from going down in the scale of life. Some lay stress on 'faith' or 'belief' as the means of salvation. But 'belief' alone is not enough in Islam. 'Righteous work' in consonance therewith is equally necessary. That is the way of preserving his goodliest fabric. Says the *Quran* in continuation of the paradox for the sake of clearing the issue raised therein :

> Then We rendered him the vilest of the vile, save those who believe and work righteously; for their's is unfailing reward. So, who can now question the decree? Is not Allah the wisest of Judges? (95 : 5-8.)

Spiritual Law of Life.

So, it is as a free agent and with the choice of living as a vicegerent of God that man is called upon to function on earth. His rôle of vicegerency is not difficult of comprehension, if we refer ourselves to the Islamic concept of God in relation to His attributes. 'Believe and work' is the commandment; work, by "investing yourself with

Divine attributes". And to what end? Here is what the messenger of God himself points out. Says he:

> " Respect the ways of Allah ; and be affectionate to the *family* of Allah."

Says he again:

> All creatures of God are His family ; and he is the most beloved of God who loveth best His creatures.

The *Quran* itself expresses:

> O ye men ! surely we have created you male and female, and made you tribes and families that you may know and care for each other ; surely the noblest of you in the sight of Allah is the one among you most mindful of his duty. Allah is Knowing, Fully Awake. (49 : 13.)

> For that cause We decreed for the Children of Israel : Whosoever killeth a human being for other than manslaughter or mischief in the earth, it shall be as if he hath killed all mankind, and whoso saveth the life of one, it shall be as if he hath saved the life of all mankind. (5 : 32.)

The function of vicegerency has, therefore, to be exercised towards that end and is to be interpreted in terms of the good that man can offer not only to fellow man but to every living object on earth who all form together the family of God, every one of whom has a being from their Maker "unto Whom they will be gathered".

> There is not an animal on the earth, or a flying creature flying on two wings, but they are people like unto you. We have neglected nothing in the Book (of Our decrees). Then unto their Lord will they be gathered. (6 : 38.)

Man's Task: Display of Divine Attributes.

How is the task to be performed? "Believe and work." Belief without work in accordance therewith is static. Mere philosophic perception of the essence of divinity or contemplation is barren, if it does not generate volition or give movement to human life in consonance with the qualities or attributes of that essence. Mere spiritual

exercises of the kind the *Yogis* practise, or psychic achievements, however interesting, will not rise above their character as but the exercises of the mind or of the soul if they are not subserved to cater for a dynamic moral existence for man. This dynamic morality again is not possible for one who lives for himself, who may believe but will conserve all his thought and energy to keep his body and soul together, or for one who seeks his individual spiritual salvation through the life of the cloister or the cave, or for one who through abnegation of his body fancies his duty to lie in merely nursing his soul. The vicegerency of God on earth is not possible for such types. On the other hand, it is for him who imbues himself with divine attributes to the best of his ability and manifests them in devoted service to himself and to his fellow beings.

The attributes of God are various, as are His names. They cannot be numbered, since the fullest comprehension of Divine activity is scarcely possible for man circumscribed as he is by the nature of his being. It is not to our immediate purpose to enter upon a philosophic appreciation of this aspect of our question. Our aim is more concrete, and it should suffice, if we point out that a Muslim is to believe, in the words of the Quran,* that "to God alone belong all excellent names", for perfection is His only in everything that He attributeth to Himself. With this general attitude towards the conception of Divine attributes, the task before a Muslim is to understand the significance to his life of such of them as are specifically brought to mind in the *Quran* and the *Hadis*. Some of these may come essentially within the purview of pure philosophy or that of mysticism. But a large majority of them suggestive of His love and power, and knowledge and justice, and mercy and His tender

* The *Quran*, 7 : 180.

concern for the moral purification of man may easily form the subject of social study. Even these make an imposing list, and should lay bare the futility of encasing the Divine Being in any single virtue or attribute, and incarnating Him. God in Islam is above every attribute and manifests them all in harmonious relation with one another.

Knowledge and Power.

Of all the attributes of God with which man should imbue himself in order to fit himself for the task of vicegerency, the primary requisite is the attribute of power that works for movement and life. It has already been pointed out that the *Quran* makes it explicit that whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth are intended to subserve to the well-being of man. Only, he is required to reflect over the laws of their nature and strive to know how best they could help him. That is the way of achieving power, and the only means of getting at it is knowledge the acquisition of which, in the words of the Prophet, "is a duty on every Muslim". "Acquire knowledge", said he, "It enables the possessor to distinguish right from wrong; it lights the way to heaven; it is our companion when friendless; it guides us to happiness; it sustains us in misery; it is a weapon against enemies and an ornament among friends. By virtue of it Allah exalteth nations, and maketh them guides in good pursuits, and giveth them leadership, so much so, that their foot-steps are followed, their deeds are imitated, and their opinions are readily accepted and held inviolable."* Says the Quran:

> O you who believe! Answer the call of Allah and His Messenger when he calleth you to that which gives you life. (8 : 24.)
>
> And in the earth there are signs for those who have

* *Jame-o-Bayan-il 'Ilm*, p. 27, Cairo, 1320 H.

conviction ; and (there are signs) in your own selves. Can ye not see? (51 : 20-21.)

And if all the trees in the earth were pens, and the sea ink with seven more seas to increase it, the words of Allah could not be exhausted. Allah is Mighty, Wise. (31 : 27.)

Ignorance is like darkness on a vast, abysmal sea. There covereth him a wave, above which is a wave, above which is a cloud—layer upon layer of darkness. When he holdeth out his hand he scarce can see it. (24 : 40.)

Knowledge, in Muslim conception, covers every field of life—the life of the vast universe working about and around man in immediate contact as well as remote, and the life of man himself moving onward with a knowledge of his past. An acquisition of knowledge therefore imopses on man the exercise of not merely his intellectual and physical faculties, but his spiritual: and nothing is prohibited to him in Islam except, probably, probing vainly the veil beyond which the reason of man has been found incapable of advance. Islam thus establishes the right of man to knowledge and destroys all barriers that class selfishness has, every now and then, tried to raise to deny others access to knowledge which is the mainspring of every power. It gives him full sanction to harness the forces of nature through a scientific study of them, and provide himself with every means of material comfort

The 'Balance'.

But it makes one condition. And herein lies the fundamental distinction between the Islamic and the modern European culture. It calls upon man to bear in mind the "balance set in his nature", and sanctified by revealed commandment through His Messengers and to exercise that power acquired through scientific knowledge in a way such as will help him to display in his life other attributes of God such as will equip him to show affection to His

ıly" for which he has been created with the privilege presenting God on earth. If I may so express, the rsonal power of Nature that science brings into play be given a personality and made conscious of the nce set therein, as in the rest of creation. This ct of Islamic life should be kept in mind in order to ase the full import of the injunction which sums up hat is required of a Muslim. "Believe and work"; these other attributes of which knowledge and power to be the handmaids, are assiduously brought to mind he *Quran* at the opening of each chapter which begins in the name of Allah, the Beneficent, the Merciful". commonest and the most compulsory invocation that Muslim is called upon to make several times day runs:

> All praise is due to Allah, the Lord of the worlds, the Beneficent, the Merciful; Master of the Day of Judgment! Thee do we worship and of Thee do we seek help Show us the right path, the path of those whom Thou hast blessed; and not of those whom Thou hast shown Thy disapprobation, nor of those who have gone astray. Amen!

This common prayer, to go no beyond the words of the *Quran*, will give sufficient insight into the duty of man to bear in mind in his day's work the attributes of God, of beneficence, justice and mercy through which he has to appeal to God for an ordered life, the life of Peace, of Islam.

The God that the Muslim invokes here is *Rabbul Alamin*. *Rabb* in Arabic is composite in conception referring to the Divine power of giving nourishment and sustenance to all whom He has created with *paternal concern*. So, by calling upon God as *Rabbul Alamin* or the *Rabb* of all the worlds, seen and the unseen, he at once places himself in harmonious relations with the rest of Divine creation controlled, as he is convinced, by a

Being who alone deserves to be worshipped, from whom alone help is to be sought.

And what is this help that he seeks from his Lord? "Show us the right path", he asks, "the path of those whom Thou hast blessed; and not of those whom Thou hast shown Thy disapprobation, nor of those who have gone astray." He merely wants "the balance set in his nature" to be preserved in whatever he thinks and feels and does.

This is the spiritual law of life on which the Society of Islam rests. It makes the life of every true member of it a sacred song of love and action. "My life, my sacrifice and my death are all for Allah." This he affirms by devoting all his talents informed by knowledge and strengthened by the power that knowledge generates to the good of God's family; and thereby he fulfils the trust of vicegerency that God has placed in him.

> It is not righteousness that ye turn your faces to the East and the West; but righteous is he who believeth in Allah and the Last Day and the Angels and the Books and the Prophets; and giveth his wealth, for love of Him, to kinsfolk and to orphans and the needy and the wayfarer and those who ask, and for the redemption of slaves and who observeth proper worship and payeth the poor-due; And those who respect their word when they give it, and the patient in trial and adversity and time of stress. Such, are the sincere, and such the righteous. (2 : 177.)
>
> And serve Allah. Ascribe nothing as partner unto Him. Show kindness unto parents, and unto near kindred, and orphans, and the needy, and unto the neighbour who is of kin and the neigbbour who is not of kin, and the fellow-traveller and the wayfarer and those whom your right hand possesses. (4 : 36.)
>
> Ah, what will convey unto thee what the Ascent is!—
> It is to free a slave,
> And to feed in the day of hunger
> An orphan near of kin,
> Or some poor wretch in misery,

And to be of those who believe and exhort one another to forbearance and exhort one another to compassion.

They are of the *right hand.*

But those who disbelieve Our revelations, they are of the *left hand.* (90 : 12 - 19.)

Right and Wrong: Ethics and Jurisprudence.

Such is the distinction between right and wrong which the *Quran* keeps before our mind, and which is embodied in the Commandment we have already quoted: "Respect the ways of Allah; and be affectionate to the family of Allah" (creation). All that a Muslim feels and thinks or does should be in pursuance of this commandment; and that is the *right* action. On the other hand, anything that he feels or does in contravention of this commandment is the *wrong* contemplated by the *Quran.* The distinction is thus fixed in the very highest truth of human life, and is manifest in the ethics of Islam, whether it concerns a Muslim's own personal well-being or concerns his relations with his kith and kin, his neighbours, or strangers or even those who are his enemies, or his conduct towards the dumb creatures. The personal virtues of patience, fortitude, courage and bravery, kindliness, purity, chastity, love, affection, honesty, truth, respect for covenants, forgiveness, trustworthiness, justice and mercy are not mere pleasing luxuries to be indulged in at convenience, but are indispensable for a right living. And the opposite qualities such as cruelty, indecency, fornication, adultery, uncleanliness, dishonesty, falsehood, treachery, hypocrisy, spite, defection, unfaithfulness, infidelity and exploitation of the weak which work for the disintegration of society are not only vices but positive sins in Islam.

How mindful is Islam of the moral welfare of Society and of the need for happy relations between its members may be gauged from the high line of conduct laid down even in respect of our references to others.

O ye who believe! Let not people laugh other people to scorn who may be better than themselves; neither let women laugh other women to scorn who may be better than themselves.

Neither defame one another; nor call one another by abusive nicknames.

Inquire not too curiously into other men's affairs: nor let the one of you speak ill of another in his absence. Would any of you desire to eat the flesh of his dead brother? Surely ye would abhor it. Fear God: Verily, God is easy to be reconciled, and is merciful. (49: 11-12.)

Such is the wide interpretation given to the term 'work' in Islam! The compulsory duties of prayer, fasting, the paying of poor-rate and pilgrimage are merely the more important details of this work and aim at self-discipline and self-purification, and the cultivation of the highest virtues of unselfish service to one's fellow-beings and strengthen the sense of unity and solidarity first among the members of the faith and through them among the rest of mankind.

It is not possible within the compass that I have set to myself here to touch in any detail the field of the Islamic jurisprudence which regulates the 'work' of the Muslim society in one of its most important bearings. But we may point out that its principles are precisely the same as have so far been under review. This jurisprudence is probably the greatest legacy that Islam has left to the modern world, a legacy that stands at this moment in need of sincere understanding, and possible reorientation in the spirit of what was actually done during the lifetime of the Prophet himself, who while sending out an agent to a distant region in Arabia allowed him to use his discretion to meet new situations about which the *Quran* was silent and there were no precedents to follow, provided his discretion was not contrary to the moral laws on which the *Ummat* stands,—laws which aim at the unification of its members

and their moral and material well-being.*

The duty of every Muslim is to respect these moral laws in order that he might live a righteous life. Resistance to his right to live such a life is not to be tolerated out of meekness or cowardice. Personal wrong or injury may easily be forgiven. Indeed, Islam would prefer forgiveness to retaliation but if forgiveness is likely to promote evil results, or feed further and intensify wickedness in the wrong-doer, retaliation becomes a painful necessity; but the *Quran* cautions him not to err on the side of excess.

Ahimsa.

> And not alike are the good deed and the evil. Answer an evil deed with a good one, when lo ! he between whom and thee was enmity will be as if he were a warm friend. (41 : 34.)

> *The recompense of an ill-deed is an ill the like thereof*;—But whosoever pardoneth and amendeth, his reward lieth with Allah. He loveth not wrong-doers. (42 : 40.)

> And those who, when wronged defend themselves. (42 : 39.)

> And whoso defendeth himself after he hath suffered wrong—for such, there is no way (of blame) against them. (42 : 41.)

> And verily whoso forbeareth and forgiveth ; this indeed is high-mindedness (42 : 43.)

Islam thus restores the corrective to the doctrine of

---

* Sir Muhammad Iqbal has a very illuminating discussion on this subject of *Ijtehad* in his fascinating work *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ; Chapter VI—The Principle of Movement in the Structure of Islam. Vide also *Islam and Modernism in Egypt* by Dr. Charles C. Adams, Oxford University Press, 1933. It is a study of the Modern Reform Movement inaugurated by the late Muhammad Abduh, and gives a valuable bibliography concerning Islam and its new problems.

Ahimsa honoured in precept and curiously disregarded in practice even by some of those who speak of it the loudest. History has given repeated shocks to this doctrine of inept sentimentalism, because it fails to adjust harmoniously the conflicting demands of human nature. The attitude of Islam on the other hand is one of reconciliation, with emphasis laid on forbearance and forgiveness in the hope that the harm done may even partially be neutralized, and better relations follow. But Islam cannot sanctify impotent rage however euphemistically it may be styled. It cannot call it a virtue to turn the other cheek complacently to welcome a fresh wrong or insult; for that would be the denial of dignity to human nature. In fact a weak man's forgiveness is of no consequence to the wrong-doer. A Muslim is advised to forgive, if he has the strength to do so manfully and because forgiveness in such circumstance is more pleasing to God, and more certain of happy results. That is true *Ahimsa*; and all honour to those who practice it in that spirit. But it cannot be made into a rule for the generality of mankind, for whom in particular religions have been laid down. So it is that if a person is impelled to answer a wrong with a like thereof, he is cautioned not to over-reach himself; for retaliation forfeits its spiritual function, if it is not intended to bring home to the aggressor the nature of his offence and its injury to social well-being, or is merely aimed at satisfying personal or class vengeance. It is an absolutely defensive right and is to be exercised out of conviction that one is acting in the defence of the life which his faith has enjoined upon him to pursue, and holds good in individual, as well as corporate life. And this condition is always to be borne in mind whether the aggressor is from within the Camp of the Musalmans or from outside, whether the aggression is directed against the members of the faith or against the non-Muslims,

the *Zimmis*, who live under their protection or compose the Muslim body-politic.

> Beware! On the Day of Judgment I shall myself be the complainant against him who wrongs a *Zimmi* (trust) or lays on him a responsibility greater than he can bear or forcibly deprive him of anything that belongs to him.* (Hadis.)

> And if two parties of believers fall to fighting, then make peace between them. And if one party of them doeth wrong to the other, fight ye that which doeth wrong till it return unto the ordinance of Allah; then, if it return, make peace between them justly, and act equitably. Lo! Allah loveth the equitable (49 : 9.)

> Whoso interveneth in a good cause will have the reward thereof, and whoso interveneth in an evil cause will bear the consequences thereof. Allah overseeth all things. (4 : 85.)

> Permission to fight is given to those upon whom war is made; because they have been wronged; and Allah is indeed able to give them victory:

> (Because) They have been driven from their homes unjustly, for having merely said: Our Lord is Allah—For had it not been for Allah's repelling some men by means of others, *cloisters* and *churches* and *synagogues* and *mosques*, wherein the name of Allah is oft mentioned, would assuredly have been pulled down. Verily Allah helpeth one who helpeth His Cause. Lo! Allah is Strong, Almighty. (22 : 39-40.)

> Fight in the way of Allah against those who fight against you, but do not commit excesses. Allah loveth not those who commit excesses. (2 : 190.)

> And if they incline to peace, then incline to it and trust in Allah; surely He is the Hearing, the Knowing. (8 : 61.)

* *Abu Dawud.*

How peaceful is the outlook that Islam endeavours to promote in the life of every member of the faith, may be gleaned from the following earnest and touching prayer of the Prophet himself :—

> O Lord! I ask of Thee the gift of fellow-feeling.
>
> O Lord! I seek Thy refuge from any wrong that I may do to others, and from any wrong that others may do to me; from any harshness that I may show to others, and from any harshness that others may show to me; and from any sin that Thou may'st not forgive. (Hadis.)

Democracy of Islam.

Such then is the type of character that Islam aims to evolve for the good of mankind, a type that may truly bear the trust of vicegerency of God on earth. In every situation or rôle, whether as an individual or a member of a family or of society, or as a state functionary or a leader in whom is vested the privilege of governance, he is to display the qualities of the 'Rabb', of tending with a sort of paternal concern his own body and soul, his family and dependants and wider circles of relationship.

> Every one of you is a shepherd and will be accountable for the welfare of his fold. (Hadis.)
>
> He it is Who hath placed you as his vicegerents on earth and hath raised some of you in rank above others, that He my try you in what He hath given you." (6 : 166.)
>
> Oh David! We have appointed thee a vicegerent in the earth; hence judge aright between people, and follow not desire that it beguile thee from the path of Allah. (38 : 27.)

It was to a race of men fulfilling the test referred to in the above passages, a race of vicegerents of God whom the Prophet of Islam had attracted to himself through the sincerity of his inspiring personality,—it is to them, and those coming after who may choose to carry their

trust that the *Quran* addresses the following words of approbation :—

> Your are the best society that hath been raised up for mankind. Ye enjoin right conduct and forbid indecency ; and ye believe in Allah. (3 : 110.)
>
> We have appointed you a mediatory society that ye may watch over mankind, and that the Messenger may watch over you. (2 : 143.)

Such were those who formed the democracy of Islam 'every one of whom' as the Prophet said "was like a star by following whom, you will keep to the right path".* And those who are conversant with the history of the achievements of this democracy will fully bear out how true was the estimate the Great Leader had formed of his comrades. They were a body of people whose individual and collective life was lived in the sweetness of resignation to a supremely benevolent Will or Law of God Who alone was their King, to the preservation of Whose Kingdom on earth every one of them had to render by righteous work devoted service—a Kingdom transfixed in the conception of a united family of all the creatures of God, each developing in himself every noble trait latent in human nature for the good of mankind.

This democracy of Islam was composed of individuals who, conscious of the dignity of manhood, recognised no criterion of superiority between themselves except that of righteous conduct and brotherly feeling and mutual service. It was a socialistic organisation holding together, in the words of the *Quran*, the 'cable of God' and devoted to the harmonious interaction of the material and the sublime needs of human nature, and keeping in check the disintegrating forces of selfishness and vitalizing life to disclose a united happiness for all mankind.

At the present moment sincere minds among the

* *Jame-o-Bayan il-Ilm*, p. 147, Cairo, 1320 H.

followers of the Faith look back wistfully to this golden age of Islam, and yearn for its return. Is it the political nexus they had enjoyed for a time of democratic character that they would like to be re-established among them? The march of events in the history of Islam and the distribution of the Faithful in many lands subject to divergent political influences may not give a ready answer, although one cannot foresee what may happen in the fulness of time. This is an aspect of Muslim society which we had better leave for a separate consideration when we may apply the concept broadly sketched in these pages to conditions prevailing in the Islamic World at the present day. What is of immediate importance to the stability and progress of the life of Islam is the preservation and sustenance of the spirit of the Faith and the moral basis on which the Muslim society claims its distinction as a brotherhood unique in character as no other organisation has shown itself to be in the long history of man. This being the permanent objective of Islam, it is the safety of the social unit that should primarily matter to every well-wisher of mankind. For Islam, if allowed to operate, creates vicegerents of God on earth in the true sense of the term who will be an asset of incalculable value to the life of any country where they may happen to live. The depression of to-day in the Islamic world is not due to the Faith, but is the result of its neglect. The line of conduct which gave success and prosperity to the comrades of the Prophet has the same vitality even to-day. If the present-day Muslims, in spite of rude awakenings, fail to claim their trust, it will assuredly pass into better hands; for the trust is a trust from Allah and is for all mankind. Says Bernard Shaw:

> I have always held the religion of Muhammad in high estimation because of its wonderful vitality. It is the only religion which appears to me to possess that assimilating capability to the changing phase of existence which can

make itself appeal to every age. I have studied him—the wonderful man, and in my opinion far from being an Anti-Christ, he must be called the Saviour of Humanity. I believe that if a man like him were to assume the dictatorship of the modern world, he would succeed in solving its problems in a way that would bring it the much-needed peace and happiness. I have prophesied about the faith of Muhammad that it would be acceptable to the Europe of to-morrow as it is beginning to be acceptable to the Europe of to-day.*

Who knows that the Islamic Federation of Man, is to come that way!

* The *Genuine Islam*, Singapore, Vol. I, No. I, 1936.

The Dawn and the Twilight with the Early Muslims
(A Physical Study)

BY

M. F. Quraishi, M.Sc.

Professor of Physics, Islamia College, Lahore

THE DAWN AND THE TWILIGHT

WITH THE EARLY MUSLIMS

Introductory.

The twilight in the evening after sunset is generally known as the Dusk, while that in the morning, which precedes sunrise, is known as the Dawn. Even in the early days of Astronomy, the duration of twilight was attributed to the depression of the sun below the horizon, but the exact measurements of this depression seem to have been correctly made by the early Muslims.[1] In the absence of any evidence to the contrary, it is reasonable to assert that they were also the first to give the correct explanation of the phenomena. This is acknowledged even by some of the European writers, one of whom [2] speaking of Alhazen (ابن الهيثم) (d. 1038 or 1039) says that, " Besides accounting for twilight he showed that by means of the duration of it the height of the atmosphere[3]

---

(1) This is wrongly attributed to Tycho Brahe (d. 1601 A.D.) and others by the Christian writers; see *Encyclopædia Brittanica*, XIII, vol. 27, P. 492, (1926).

(2) Preston—*Theory of Light*. P. 6, (1928).

(3) *Nihāyat*, Discourse IV, Chap. ii, Fi Masāhat al-Ardh wa ma yata'allaq bihā wa ma'rifat Irtifā' Kurat al-Bukhār (في مساحة الارض وما يتعلق بها ومعرفة ارتفاع كرة البخار). Also *Hai'at al-Jadid* (الهيئة الجديد). Part I, P. 327 (1923). It is a remarkable coincidence, that the Arabic mile is 5/4 times the English mile of to-day, and the diameter of the earth as determined in those days is also 5/4 times our value. Hence the number of miles, expressing the diameter remain the same in both cases. The small discrepancy of a mile and a fraction, is allowable, for the altitude of the observer, and the variation in the atmospheric conditions as to temperature, and the amount of extraneous matter present in suspension, are not taken into consideration.

might be measured." The very first work on Optics, known to Europe, through a Latin translation by Gerardo of Cremona, by this illustrious Muslim was on "Twilight" (الشفق), which was published by Risner at Basle, as early as 1572. The original of this is believed to be since perished. Al-Bairūni (البيروني) (d. 1048) in his monumental work on Astronomy, *Qānūn al-Mas'ūdi* (قانون المسعودي) devotes a full chapter (XIII, Part 8 في اوقات طلوع الفجر و مغيب الشفق) to this subject.[1] Nasīr-ud-Din al-Tūsī (نصير الدين الطوسى) gives a concise description of this under "The dawn and the Twilight" (الصبح و الشفق), in the 9th Section of Chapter 3 of his well-known Book *Tadhkira fi Hai'a* or *Tadhkira Nasīriya* (تذكرة في الهيئة يا تذكرة نصيرية).[2] The phenomenon is further explained at a greater length in (توضيح التذكرة) *Taudhih al-Tadhkira*[3] a commentary on *Tadhkira* (1311-1312 A. D.) by al-Hasan bin Mohammad al-Nishapuri (الحسن بن محمد النيشا پوري). A short description is also given in *Al-Tasrīh fi Sharah al-Tashrīh al-Aflāk* (التصريح في شرح التشريح الافلاك) by Imām-ud-Din bin Lutf-ullah al-Muhanddis, al-Riāzī (d. 1140 A.H./1732-33) under the title "The dawn and the Twilight" (الصبح و الشفق). This book forms part of a primary course on Astronomy of *Daras-i-Nizāmia* (درس نظاميه) of to-day. It is probably briefly mentioned in some other books of this type.

Nihāyat al-Idrāk fi Dirāyat al Aflāk

But by far the most important work, which contains a full, comprehensive and lucid account of this phenomenon, and according to the writer, perhaps, the last word on

(1) Discourse VIII, Chap. XIII. See Hasan Barni's *Al-Bairūni* (البيروني), p. 242 (1346 A. H.).

(2) Punjab University Library, Ar. b. III, 129.

(3) Prof. H. M. Shairani's Collection.

the subject is *Nihāyat*, نهاية الادراك في دراية الافلاك by Qutb-ud-Din al-Shīrāzī (قطب الدين الشيرازي) Nallino, the well-known Italian Orientalist, considers this work as one of the five standard works on Astronomy, by the early Muslims.[1] Sarton[2] speaks of it thus: "His main publications were astronomical and medical. Among the astronomical ones by far the most important was the *Nihāyat al-Idrāk fi Dirāyat al-Aflāk* (Highest understanding of the knowledge of the spheres). This is a very comprehensive account not only of Astronomy, but of many allied subjects, such as Geodesy, Meteorology, Mechanics and Optics. It is based upon the work of Nasīr-ud-Dīn; chiefly upon the *Tadhkira*, but is more elaborate, and contains novelties; *e.g.*, a fuller discussion of the cosmological views of Ibn al-Haitham and of Mohammad ibn Ahmed al-Kharaqi .... *Nihāyat* is also partly geographical. For example, it contains an account of the seas, and a description of the climates. . ... In the *Nihāyat* he discusses questions of geometrical optics, the nature of vision and finally the rainbow . .....[3] *Nihāyat* contains also his views on mechanics. For example, his rejection of the hypothesis of a rotating earth was essentially based upon the following argument. There are two sorts of natural motions: rectilinear and circular, bodies endowed with either of these motions cannot move naturally in another way............ There is appended to his great

(1) Carlo Nallino's *History of Astronomy by the Arabs of the Middle Ages*, University of Egypt (1911), p. 41, (علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى). Punjab University Library, Ar. b. 65, 1002.

(2) Sarton's *Introduction to the History of Science*, Vol. II, Part II, pp. 1017-1018; P. U. L.--509, S. 61 I.

(3) Wiedmann—*Encyclopædia of Islam*, Vol. II, pp. 1166-67. His explanation of the Rainbow and the appendix referred to both by Sarton and Wiedmann are neither included in the Manuscript with me, nor in the Royal Library, Berlin.

astronomical treatise, a small treatise entitled, ***Fi Harakāt al-Dahraja wa nisba bain al-Mastawī wal-Munhanī*** (في حركات الدحرجه والنسبته بين المستوي والمنحنى) (= On motion of the rolling and the relation between the straight and the crooked). It examines the paradox, "whether a straight line is really shorter than an arc." Wiedmann,[1] a German authority on the Sciences of the early Muslims, says: "In the two comprehensive astronomical works ***Nihāyat*** and ***Tuhfa-i-Shāhiya fi 'l-Haia*** (تحفه شاهيه فى الهيئة = The royal present on Astronomy), which are very similar to each other, Qutb ud-Din has in my opinion given the best Arabic account of Astronomy (Cosmography = قسموغرافيه or علم تكون كائنات) with mathematical aids. It closely follows the ***Tadhkira al-Nasiriya***, the memoranda of Nasīr-ud-Din al-Tūsī, his teacher. But Qutb-ud-Din's works are very much fuller and deal with questions which Nasīr-ud-Din did not touch; they are, therefore, much more than commentaries. None of his works has been edited, and none translated, except short fragments. The portion of the *Nihāyat*, which is the subject-matter of this paper, forms the IX Chapter of Book 3 of the book, and so far as I know, is neither edited, nor translated so far.

Qutb-ud-Din Shirazi :

Mahmūd bin Mas'ūd bin Muslih, (محمود بن مسعود بن مصلح) the author of this book, was born in Shīraz in Safar 634 (1236), and died in Tabrez on 17th Ramadān 710 (1311). He was a Persian mathematician, astronomer, optician, physician, philosoper, and a Sūfī. One of the greatest Persian scientists of all times. He was born of a family of physicians, and received his early training in his ancestral calling. At the age of fourteen he lost his father and sat at the feet of Nasīr-ud-Din al-Tūsi, the

---

(1) See footnote 3, p. 201

great Persian scholar and surpassed all his pupils. It was probably Nasīr-ud-Din also who stimulated him to study Astronomy. After completing his studies in Persia, he travelled to Khurāsān, the two Irāq's, Asia Minor, and Syria. Everywhere he sought the acquaintance of the scholars. In 681 (1282-1283) he was Qāzī of Siwās (سیواس) and Malaṭia (ملاطیة or ملطیة) (in Asia Minor) under Ahmad Il-Khan, (احمد ایلخان) the Tartar ruler of Persia. On a state mission he visited Egypt, where he collected material for his books. In his later years he retired to Tabrez.

Ibn Shubha or al-Subki, (السبکی or ابن شبة) gives a sketch of his character. He had a brilliant intelligence, combined with unusual penetration, at the same time his humour was clear; he was known as the scholar of Persians. It is evidence of his efforts to preserve independence that in spite of his prestige with princes and subjects, he lived remote from the court. He also led the life of a Sūfī. He neglected his religious duties; nevertheless, al-Siyūtī (السیوطی) mentions that in Tabrez he always performed his Salāh (صلاة) with the congregation. He was a brilliant chess player and played continuously. He was also skilled in the tricks of the conjurer and played the small violin (رباب).

Qutb-ud-Din played a special part in the history of Optics, because he called the attention of his most illustrious pupil, Kamāl-ud-Din al-Fārisī (کمال الدین الفارسی d. 720=1320) to the optics (تحریر المناظرة = کتاب المناظر) of Ibn al-Haitham, upon which he wrote an elaborate commentary, *Tanqīh al-Manāzir* (کتاب تنقیح المناظر ذوی الابصار والبصائر).[1] But his main achievement, one of the greatest in the history of

---

(1) Osmania Research Institute ; Hyderabad (Deccan), 1347 A. H.

mediæval physics, was his explanation of the rainbow[1] (قوس قزح) which is said to be contained in his book above quoted, the *Nihāyat*. This is erroneously assigned, by some of the Christian writers, to Vitellio,[2] (1270) ' Theodoric of Freiberg ',[3] (d. 1311) and to Antonio de Dominis[4] (1566-1624). Sarton,[5] not knowing the exact date of the compilation of the *Nihāyat* ascribes this to Qutb-ud-Din and Theodoric, and is doubtful if the former anticipated the latter. The explanation given by Theodoric dates from 1304 to 1310 or 1311. According to the manuscript in Sir Salar Jung Library, Hyderabad, the date of its compilation is 670 A.H. In any case, the date of *Nihāyat* must be earlier than 689 A.H. = 1290 as the first copy was written in 689 and collated with the original in 690 (1291) which clearly shows that he anticipated Theodoric by at least 13—20 years, even if it were supposed that the Dominican was not aware of Qutb-ud-Din's work.

Qutb-ud-Din wrote mostly in Arabic, and besides commentaries many of his original contributions have reached us to estimate of his great and versatile mind. He wrote on Geometry, Astronomy, including Geodesy, Cosmography, Mechanics, Optics, and Geography, on Medicine, including Physiology, on Music, Philosophy, and Religion. One of his works is encyclopædic. In his later days he turned

(1) Sarton, Vol. II, Part II, pp. 762-763 ; 1008 ; also Part I, pp. 23-24 ; also see footnote 3, p. 201.

(2) Glazebrook's *Dictionary of Applied Physics*, Vol. 3, p. 524 ; also *Encyclopædia Brittanica*, XIII, Vol. 21, pp. 861-863.

(3) Glazebrook's *Dictionary of Applied Physics*, Vol. 3, p. 524 also Preston's *Theory of Light*, p. 572 (1928).

(4) *Encyclopædia Brittanica*, XIII, Vol. 21, pp. 861-863 ; Glazebrook, p. 524 ; Preston, pp. 6-7 ; 572.

(5) Sarton, Vol. II, Part I, p. 24 ; Part II, pp. 762-763 ; also see footnote 3, p. 201.

:o a Sūfī, and retired to Tabrez, where he died in 0=1311. He was mourned by Zain al-Din al-Wardi ;زين الدين الوردي) who wrote verses, in which he presses surprise that the mill (رحان) of knowledge still ·ns after it has lost its axis (قطب).

)iscussion of the
ject.

I shall divide my subject into three main heads :

(1) Physical or dealing with Optics. (2) Geometrical, and (3) Astronomical.

· sical or Optical

So far as the optical part of the phenomenon is concerned, they give a correct explanation,[1] except that they do not scribe the exact sequence of colours of the rainbow. ıt, considering the stage of development of the science optics, in their time, this could not be expected. They d just completed the study of the geometrical optics, d were beginning to observe and explain the natural enomena they incidently observed during their .ronomical work. They were trying to explain the tical illusions, the colour of the blue sky, the nbow and the halo round the moon, the nature of light, ; nature of vision, and the allied subjects. They had .t started to emerge from the influence of the Greek ilosophy and to base their theories on observation, to /elope the inductive method on which the study of ure science was to be based. Their close observan of the natural phenomena happening around them, ir penetration in discovering the real cause of it, their peal to experiment, and above all their lucid description the facts observed and arriving at the correct ıclusions is really marvellous. The very fact that they

(1) Glazebrook, Vol. 3, p. 522 ; also *Encyclopædia Brittanica*, I, Vol. 27, p. 492 (1926) ; also Ball, *Elements of Astronomy*, 57 (1903). Also see *Encyclopædia Brittanica*, XIII, Vol. 25, 202-205.

ascribed this phenomenon to something happening in the atmospheric globe, surrounding the earth, is worthy of our praise. The variation in the colour of the twilight at the dawn and the dusk did not escape their notice. The change in the amount of dust particles, watery vapours, and smoke at sunset and sunrise, due to the heat of the day and the cold of the night, is the reason which we still assign at the present day to the play of colours observed. Their notice of the two facts, which naturally emerge from their discussion of the twilight, the measurement of the height of the atmosphere,[1] and the cause of the blue colour of the sky,[2] is very poignant. The first topic is discussed by Qutb-ud-Din himself in his book under discussion, elsewhere, and has actually determined the height of the visible part of our atmosphere. His result is 51 miles and a fraction of a mile. Allowing for the different units of length used in those days, this comes to within a mile of our modern computation.[3] Pointing the way to the cause of the latter (the blue of the sky), in the right direction, at a time when science was in its infancy, and according to the Western writers had not even born, shows their power of keen observation. They rightly ascribe this colour to the envelop of atmosphere over our heads. The variation in this blue colour, being due to the presence of adventitious particles suspended in the air, the amount of which varies according to the altitude of the place and the time of the day and the night, is also correct. They do not stop here but go still further, and try to explain, says our writer: "The blue, which people attribute to the sky, is due to this atmosphere, for the particles near its surface, due to their rarity and distance, as compared to those which are

(1) See footnote 3, p. 199.

(2) *Encyclopædia Brittanica*, XIII, Vol. 25, pp. 202-205; Glazebrook, Vol. III, p. 521; and Vol. IV, pp. 665-667.

(3) See footnote 3, p. 199.

earer the surface of the earth, absorb light to a lesser xtent, and appear darker. When light from the particles, hich are illuminated by the light of the stars, propogates rough these, which are dark, the observer perceives, the dark atmosphere above, an average colour midway etween light and darkness, due to a mixture with it of e light of the earth and the light of the stars." He rther adds, in proof of his conclusion, the experiment, Thus, for example, a green body, as seen through a ansparent red body, would appear of a colour, which is compound of red and green." How crude but how ue! Compare this with what a modern writer[1] has to y on the subject: "It is a matter of common observa- on that the blue of the sky is highly variable, even on ys that are free from clouds. It is evident that the rmal blue is more or less diluted with extraneous white foreign matter, with which the air is usually charged. s to the origin of the colour, very discrepant views have en held. Some writers, even of good reputation, have ld that the blue is the true body colour of the air, or of me ingredient in it such as ozone. It should be ident that what we have first to explain, is the fact at we receive any light from the sky at all. Were the mosphere non-existent, or absolutely transparent, the y would necessarily be black. There mut be something pable of *reflecting* light in the wider sense of that term. is obvious that the aerial particles are illuminated not ly by the direct solar rays, but also by light dispersed om other parts of the atmosphere and from the earth's rface. On this and other accounts the coloration of e sky is highly variable."

Geometrical.

The twilight in the evening at sunset, and in the morning at dawn, appears in two stages. At the latter, a thin streak

(1) *Encyclopædia Brittanica*, XIII, Vol. 25, pp. 202-205.

of light, called the "First dawn or the spurious dawn" (الصبح الاول or الصبح الكاذب) first appears in the east, a little above the horizon. It is followed by another light, brighter than the first, at the horizon. This is called the "True dawn" (الصبح الصادق). The author explains the appearance of both these lights in a remarkable way. It is also remarkable that the first dawn is not explained in any of the present-day books on the subject. The base of the shadow of the earth, which is conical in shape, is the circle where it touches the earth. A little above this circle, is another circle, called the 'circle of cone' (دائرة المخروط), where the shadow cuts the boundary of the globe of the atmosphere. As the sun moves, this circle moves with the motion of the shadow. This circle is a little below the horizon, and just above it, there is another circle, where the atmospheric sphere meets the horizon. This he calls the 'circle of atmosphere' (دائرة البخار). The latter circle is smaller than the former, but it does not move with the motion of the shadow, the observer being stationary. At sunrise as the sun approaches the horizon from the east, the earth shadow inclines towards the west, and the circle of cone touches the circle of atmosphere at the surface of the atmospheric globe. The point on the eastern side of the cone, which is nearest to the observer, is at the distance of the normal to the side from him, and when this side is sufficiently near to him, a streak of light appears at the foot of this normal. This will obviously be a little above the horizon. As the sun approaches the horizon still nearer, the luminous portion of the atmosphere, appears above the horizon, and the circle of cone rises above that of the atmosphere. The light in the east spreads and there is day-break. At sunset, the two circles again touch each other, now on the west, and a little later, when one is below the other

the glow at the horizon vanishes, the thin streak of light above the horizon, still being visible, which, later, also vanishes in due course. This, with the help of the diagrams, would be understood more clearly from the text. He, further, argues that if the two circles were equal to one another, they would coincide. The horizon would be illuminated from all sides, when the sun is 19° below it, and it would be dawn before the twilight disappeared. If the circle of cone were smaller than the circle of atmosphere, it would always be above the latter, and the horizon, for most of the time, would be illuminated, as if it were the dawn. As the facts contradict this, the circle of cone is greater than the circle of atmosphere.

Astronomical.

This is by far the most important part of the discussion In this their mounmental work is *par-excellence.* It has not been excelled or improved upon.[1] The values of the perpendicular distance from the horizon of the sun, at the first glimpse of the dawn or the last sign of the twilight, their duration at different latitudes in different seasons, are all admitted even at the present day. There is a small discrepancy of 3' in the value of the inclination of the ecliptic they use in their calculations. But, considering the nature of the subject under discussion, this difference is insignificant. On the equator it amounts to only 12 seconds in time. The author has discussed this value elsewhere in his book, and it is just possible that he deals here only with approximate values.

On the equator, the depression of the sun below the horizon at the beginning of the dawn and the end of the twilight, when the sun is at the equinoxes, is 18°. As the sun recedes from the equator, on the change of seasons, its declination increases, and the hours of the dawn and the twilight also become longer and longer. In

(1) Ball, *Elements of Astronomy*, p. 157 (1903); *Encyclopædia Brittanica*, Vol. 27, p. 492 (1926).

the first case, this duration is $1\frac{1}{8}$ of an hour, the time the sun covers a distance of 18° along a great circle. This is the least observed at any place on the surface of the earth, at any season. It also varies with the latitude of the place. It is different at different latitudes in the same season. At a latitude of 36°-22',[1] which is about the middle of the fourth climate (اقليم الرابع) the duration of the twilight is $1\frac{1}{3}$ hours, when the sun is at the beginning of the Cancer (اول السرطان).

The elevation of the pole above the horizon is equal to the latitude of the place. At midsummer, the sun's declination being 23°-30', the polar distance of the sun is 90° – 23°-30'=66°-30'. If, therefore, the sun be 18° below the horizon, the elevation of the pole above the horizon will be 66°-30'—18°=48°-30'. It, therefore, appears that when the latitude of the place is 48°-30' the sun at midnight will only just attain the distance below the horizon at which twilight ceases. The dawn will begin before the twilight ends, and the night, even at midnight will never be perfectly dark. At this latitude, there will only be one such night at midsummer. At higher latitudes, the number of such nights will be greater, when the nights are never perfectly dark.

At places whose latitude is 66°-30', when the sun is in the Winter Solstice, the dawn and the twilight last for $5\frac{1}{3}$ hours. The rest of the 24 hours are the hours of darkness. At this latitude, the elevation of the pole is 66°-30'. The declination of the sun being 33°-30' to the south in midwinter, its distance from the south pole is 66 -30'. As this is also the depression of the south pole, below the horizon, the sun will only reach the horizon, at mid-day. It will neither rise nor set, but it will just peep

(1) *Nihāyat*, Discourse III, Chap. I, Fi jumla min Hai'at al-Ardh wa Aḥwāliha (في جملة من هيئة الارض و احوالها), P. 512; *Ā'in-i Akbari* (آئين اكبري) Vol 3, pp. 38 - 43.

at the horizon in the south, at mid-day and then disappear. At midnight, its distance from the north pole is 90°+23°-30′=113°-30′. As the elevation of the north pole is 66°-30′, the depression of the sun below the horizon would be 47°. When the sun is due east, its depression below the horizon would, therefore, be 23°-30′. When it advances nearly 10° from this point, its depression becomes 18°, and the dawn breaks and continues till the sun reaches the horizon at midday. It has, therefore, to travel a distance of 80° along its path until it is due south. The sun travels 360° in its diurnal path in 24 hours. It, therefore, travels 15° in one hour. It will cover the distance of 80° in $5\frac{1}{3}$ hours, which is, then, the duration of the dawn, as well as the twilight. The day will be $10\frac{2}{3}$ hours long, but the whole day long it will only be twilight, excepting the time during which only a portion of the sun's disc would be visible on the horizon. The rest of the 24 hours would be the hours of darkness.

At a latitude of 84°-30′, in the arctic regions, the depression of the south pole, below the horizon would be 84°-30′. At midwinter the declination of the sun to the south being 23°-30′, the sun will be at a distance of 66°-30′ from the south pole. The mid-day sun, in the south, would just be 84°-30′−66°-30′=18° below the horizon. It will then afford only just a glimpse of twilight. At latitudes lower than this, but higher than 65°-30′, the depression of the sun, below the horizon, in the south, at mid-day, would be less than 18°. Here the twilight would first appear in the south-east, and after passing through the south would disappear in the south-west.

The duration of the twilight depends upon the length of the sun's path. The longer the path, the nearer it is to the horizon, and longer will be the hours of twilight. After subtracting the hours of twilight from the 24 hours of the day and night, the rest are the hours of darkness. In this way the longer the hours of twilight the shorter will

be the period of darkness. At these latitudes the dawn would begin before the twilight ceases, in such a way that the light in the east will be the hours of the dawn and that in the west will be the hours of the twilight.

At latitudes higher than 84°-30′, *i.e.*, within the distance of 5°-30′ from the pole, there are a certain number of days in winter, during which not even a glimpse of twilight announces the fact that the sun has reached the meridian at noon. For during these days the depression of the sun, below the horizon, on the south, at the time when it reaches the meridian, would exceed 18°. As the sun approaches the winter solstice, its south declination gradually increases, until when the sun has descended 18° below the equator, it would appear that the twilight at midday will cease, and will continue absent, until the sun, having passed the winter solstice again, reaches the distance of 18° from the horizon.

When the latitude becomes 90°, the pole is at the zenith. The twilight would appear when the sun's declination is 18°. The distance of the sun from each of the equinoxes will be 50°. The dawn begins before the twilight ceases. The period of the dawn and the twilight will respectively be 50 days. Throughout the day and night, the light moves round the horizon. It will be dawn when it is on the east for 12 hours, and twilight for the remaining 12, when it is on the west. This is one of the novelties of this phenomenon. At no other place on the surface of the earth is the dawn and the twilight longer than this. Throughout the long winter nights, at the poles, there would be perfect darkness, when the sun's declination exceeds 18°, and the long spell of darkness is again broken, when after reaching the winter solstice, it again returns to a depresssion of 18° below the horizon. When the sun reaches the horizon, it does not set nor does it rise. and it is day throughout six months of the summer.

Discourse
on
the Dawn and the Twilight

Translation of Book III, Chapter IX of
" Nihayat al-Idrak fi Dirayat al-Aflak "
By Qutub-ud-Din, al-Shirazi

INTRODUCTION

The discourse on the Dawn and the Twilight, which I have here attempted to translate from the Arabic text, is by Qutb-ud-Din, al-Shīrāzī (c. 1234—1311). This forms part of Chapter IX, Discourse III, of his well-known book on Astronomy, ***Nihāyat al-Idrāk fi dirāyat al-Aflāk.*** The book belongs to a later period (1290 A. D.), and besides Astronomy deals with allied subjects like Geodesy, Cosmography, Meteorology, Optics, Mechanics, and Geometry. The transcription of the first copy of the book was completed on the 5th day of Shawāl, 689 A. H.=1290 A. D. and collated with the original by the month of Ramzan 690 A. H.=1291 A. D. The manuscript I possess was written by an Indian scribe Muhammad Ali by name, of Sibdaspur, Pargana Haweli Shahr, of Nadia District, U. P., in 1239 A. H.=1824 A. D.

The manuscript is written in Nasta'līq and is worm-eaten in parts. But I never anticipated that it would be full of mistakes, both of omission and commission, invariably on every page, if not in every line. It is very common with the scribe to repeat writing certain words, and then to mark the redundant words by لا—لا, or to add the omitted piece on the margin. These mistakes not only make the text unintelligible at places, but also liable to ambiguity or even misinterpretation. The diagrams are not only incomplete, inadequate but inaccurate as well. Add to this, they are not numbered and bear no letters used in the text. The plight of the translator can only be imagined, when the situation is made worse confounded, on finding that the letters in the text, referring to the diagrams, are also written wrongly.

As there was no other manuscript at hand, I had had only to rely upon the continuity of the sense and context of the text. But in spite of all my efforts, I have to confess that, there are still some portions left, where, owing to the mutilation of the text, the meaning is not quite clear.

I would be encroaching upon both the time of the reader and, the courtesy of the Ida'ra, if I express my gratitude to all my friends and colleagues, both well-versed in the language of the text and the subject discussed, who have helped me in deciphering, for it amounted to this, the text, and in the understanding of its contents, but I would be ungrateful if I do not mention the names of Sir Mohammad Iqbāl, and Professor Mahmud Shairānī, but for whose inspiration, I would not have undertaken the task, and Dr. Shaikh Mohammad Iqbāl, the Secretary of the Ida'ra, for his kind appreciation and encouragement. Last, but not the least, I am indebted to the late Maulvi Sher Ali of Osmania University, Hyderabad (Deccan), who so kindly presented this manuscript to me, and but for whose kindness, this paper would not have seen the light of the day.

In the end, I crave the indulgence of my readers, and would consider my labours fully paid, if after going through the Discourse, they are able to make some estimation of the grand foundations, so truly laid by our ancestors, in the hey-day of the glory of Islam, upon which our present-day sciences are based.

Short Extract

The Dawn and the Twilight, are due to the illumination of our atmosphere by the light of the sun, when it is still below the horizon by 18° or 19°, in the east and the west. The atmosphere, surrounding us, extends to the height of a little more than 51 miles, and is also the cause of the blue colour of the sky.

The Dawn, as well as the Twilight, appears in two stages. The first is a thin long streak, a little above the horizon, and the second is a broad white light appearing on the horizon, which later grows yellow and the purple red. This sequence of change appears in the reverse order in Twilight.

The variation in the colour of the twilight is explained to be due to (*a*) the colour of the sun in the east and the west, (*b*) the nature of the atmosphere, and (*c*) the presence of smoke, dust and watery particles, suspended in it at the time and place.

The phenomenon is explained geometrically, with the help of the diagrams, and other theories of it, not based on observation, are refuted.

The duration of the twilight is explained to be due to the declination of the sun, at various seasons, and the variation in the latitude of the place of observation. Suitable examples are given to elucidate this fact.

At the Equator, during the Spring and the Autumn, this duration is one and one-fifth of an hour. At the latitude about 36°-22′, in Summer, this extends to one and one-third of an hour. At latitude 48°-30′, in the same season, the Dawn and the Twilight combine with one another, and there is a mid-night glow in the North for one night. The number of such nights increases at higher latitudes.

At 66°-30′, in mid-winter, the sun only touches the horizon. at mid-day, in the south, and during the day there is only a glow at the horizon, which moves from the north-east to south and then to the west. The sun neither rises nor sets, but always remains below the horizon. This is the beginning of the Arctic region.

At a distance of 5°-30′ from the pole, in mid-winter, the presence of the sun is only announced by a glimpse of the Dawn in the south, when it just attains the depth of 18°, below the horizon at mid-day. During the

rest of the winter months, the duration of this glow becomes longer.

At the poles, the twilight only appears in the beginning and the end of the winter. During the 24 hours, the Dawn is for 12 hours in the east, and the twilight for the remaining 12 in the west. The total duration of the Dawn and the Twilight, is for 50 days each. The spell of the long winter nights, is thus mitigated for 100 days, and for the rest 80 days, theire is not even a glimpse of light, and it is complete darkness.

Dated 19-1-1937 M. F. QURAISHI

BOOK III

CHAPTER IX

The Dawn and the Twilight.

The Dawn and the Twilight is the illumination of the atmosphere, due to the approach of the sun to the horizon in the east, or its recession from it on the west. These are similar in form but opposite in position, for the beginning of the Dawn is like the end of the Twilight. But they are differently coloured. This is due to the difference in the nature of the atmosphere, in which they appear, near the horizon; the colour of the sun and its rays at sunrise and sunset; and the illumination of the atmosphere by the light of the sun, due to the difference in its colour in the two directions. In the east the colour of the atmosphere, due to the condensed vapours during the cold night, is clear and white; while in the west it is yellowish on account of the preponderance of the smoky particles, produced by the heat of the day. This is so, also, because of the fact that greater the clarity and whiteness of a dense particle, the greater will be its brightness and a ray of light reflected from its surface will be brighter than any from a different surface. This is why of bodies, equally distant and of equal sizes, that which is white will be more prominent than one which is red or yellow.

The atmospheric sphere consists of dense air, whose density is due to the dust and watery particles, which, on account of the heat of the sun, rise upwards from their surroundings. The shape of this air is that of a sphere which surrounds the earth about its centre. Its surface is parallel to that of the earth, owing to its

height from its centre being the same. This is the essential part of the globe of the earth. But the atmospheric globe is not homogeneous. The part nearer to the earth is denser than the farther one, for a rarer body rises up and goes farther off than a denser body. This is quite obvious. But the nearer part is not so dense as to be a cover for the one beyond it. Its height is limited beyond which it cannot ascend. From the surface of the earth it ascends to a height of fifty-one miles and a fraction of a mile, as we shall presently describe under the discussion of distances (الابعاد) and sizes (والاجرام) of heavenly bodies. If God, the Almighty will (ان شاء الله العزيز).

The atmospheric sphere is also known as Alam-i-Nasīm (عالم نسيم) the "region of winds", for its upper layers, which are free from dust particles, vapours and smoke, are stagnant and motionless. Some people call it the "sphere of the day and thenight", (كرة الليل والنهار) for this is the sphere which absorbs light and is visible and not the air above it. The blue, which people attribute to the sky, is due to this atmosphere, for the particles near its surface, due to their rarity and distance, as compared to those which are nearer the surface of the earth, absorb light to a lesser extent, and that is why they appear darker than the nearer particles. When light of vision (نور البصر) from the particles, which are illuminated by the rays of the stars, propogates through those, which are dark, the observer perceives, in the dark atmosphere above, an average colour midway between light and darkness, due to a mixture of the light of the earth and the light of the stars with it. This colour is what we call the azure (لاژوردي). Thus, for example, a green body, as seen through a transparent red body, would appear of a colour, which is a compound of red and green.

The Dawn begins and the Twilight ends, when the depression of the sun below the horizon, is 18° or 19°. No light is visible when the distance of the sun from the horizon is more than this. It clearly shows that this light is due to the approach of the sun, or the sun's being far and near would not have any effect on it. But this is not due to that light of the sun, which falls on the visible surface of the earth, for due to the sun being too far below the horizon, it is yet dark, and in such a position its rays are neither incident on the earth directly nor are they received by reflection. But that light of the sun, which falls on the hard and dense part of the earth's conical shadow, known as the night, is visible, for the sun's rays enveloping this cone are spread all over the sky, excepting that portion of it, which due to the density of its body, appears on the conical shadow. This is, nevertheless, a small portion of the sphere of the moon and the mercury (فلكي القمر و العطارد). With the exception of this small portion the rest of the sky is illuminated by the sun's light as it receives the sun's rays. Since it is extremely transparent, light is propogated through it and is not reflected from it, and this is why we do not see it illuminated. The same is true of the air which surrounds the atmospheric sphere, and which is free from the dust particles. But when it mixes with the dust particles, the surface of the earth's conical shadow becomes hard and dense, and on account of the presence of bright dust particles illuminated by the light of the sun in it, is visible, just as we observe the light in a dark room, when the rays of the sun enter into it from a hole

The Dawn and the Twilight are similar phenomena, except that the Dawn begins with a faint glimpse of light, which at first appears in a thin, long and white streak of light, which then spreads in width and ultimately

turns red. In Twilight the case is reversed. It is at first red after sunset, changing to broad diffused light, which later dwindles into a thin long streak, until it ultimately vanishes. But before we observe the concluding stages of this white light, it is time to go to bed, and people on being free, resort to their houses to take rest. On the contrary at the earliest white glimpse of the Dawn, people after the night's repose are fresh to get busy in their daily pursuits, and in the early Dawn they see signs of the day-break. Owing to the similarity in these two phenomena, if we describe one, it would suffice for the other.

We describe the Dawn first, as it is comparatively brighter and capable of full observation. When the sun approaches the horizon in the east, the conical shadow of the earth inclines towards the west. The dense portion of it, due to the light enveloping it, is visible at first. This is the part nearest to the eye and it is over the horizon, while that which is near the earth is not yet visible, for of the sides of the cone that which is towards the sun, owing to the inclination of the cone to the west, is nearer to the eye. In this direction, that (side) which we have mentioned is the nearest to the eye.

To explain this point clearly, we imagine a surface, which passes through the centre of the sun and the earth and divides the cone into two parts. It makes an acute-angled triangle, which stands on the horizon as base, and whose sides lie on the surface of the cone. It is evident that, the nearest point from the eye on the side towards the sun, is at the distance of the perpendicular, let fall from the eye on the side, and not the distance of the point of intersection of the side and the horizon. The latter is longer than the perpendicular, for it is opposite to the right angle and the perpendicular is opposite to the acute angle. This perpendicular cannot

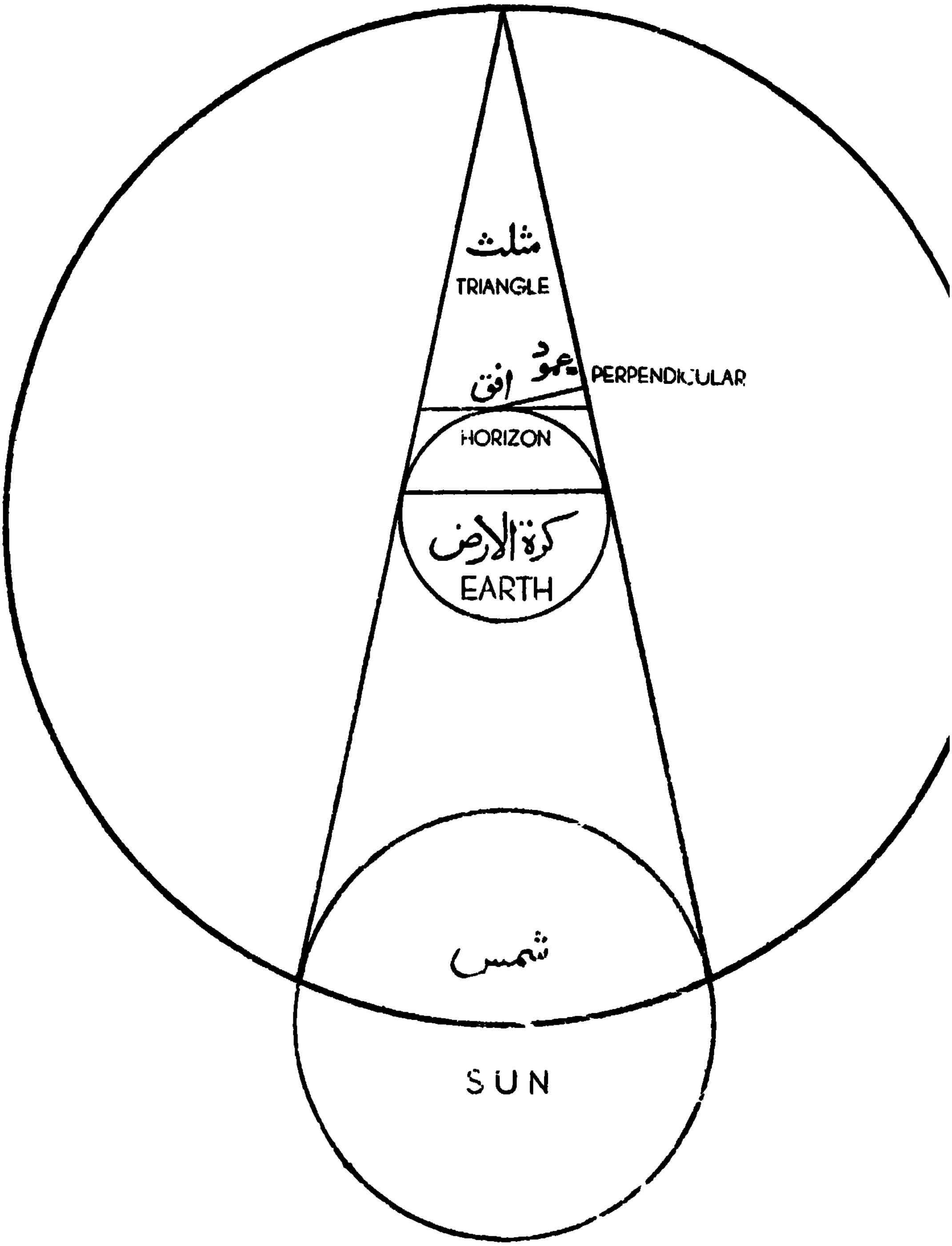
lie on the point of intersection (of the side and the horizon), for it would make with the side an acute angle equal to the similar angle formed, when the sun is on the opposite side of the earth. On the displacement of the sun from this position, the acuteness on the east increases and that on the west diminishes. These angles would not be equal in all positions of the sun, as we have supposed above. This must be the case only if the base of the triangle, *i.e.*, if the diameter of the apparent horizon, would move with the motion of the triangle. But it does not so happen. So would be the case of the acuteness on the east (*i.e.* it would also remain the same, the diameter of the apparent horizon would move with the triangle). The perpendicular neither lies on the point of intersection, nor for the same reasons, does it fall on the side above-mentioned, below the horizon; or there would be a right angle, formed by the perpendicular in the triangle, (below the horizon) and an obtuse angle below the horizon, formed by the intersection of the diameter of the apparent horizon and the said side, because the upper angle (above the horizon), formed by their intersection is acute. The perpendicular on the side, therefore, must fall at a point above the horizon.

Thus the first glimpse of the sun's light is visible straight above the horizon, and coincides with the above-mentioned side (of the cone), and is the only light which is near the earth after the darkness. This is why it is called the "first Dawn", for this is the light which appears first. Owing to its likeness, in thinness and length, it is also known as "the Tail of wolf" (ذنب السرحان). It is as well named as the "spurious Dawn" (الصبح الكاذب), for the horizon is yet dark. In other words if it were the true Dawn, it would be the sun's light, which would appear bright due to the nearness of the sun, while that which is away from it should not be bright. Now, as

the sun approaches very near, the light spreads, the horizon becomes bright, and the white light broadens out and is diffused all round. It is now the true Dawn (الصبح الصادق), for its light is more vivid than the first light. It is not so called because it is not followed by darkness, unlike the spurious dawn, which brings darkness in its train. Here we refute the opinion of some people, for what we have said is true. The first light is still present, and no doubt it disappears on account of the preponderance of the stronger light present, just as the lights of the candles, the lamps and the stars fade away in the light of the sun. When the light of the sun reaches the surface coincident with the horizon, the red glow appears. Twilight, as we have mentioned before, appears just in the reverse order of the Dawn.

This figure (1) shows the horizon, the triangle, the perpendicular, the sun and the earth. This is what is commonly known on this subject. According to certain people the oblong streak of the early Dawn and the late Twilight is due to the incidence of the sun's rays, at the time, from the direction of the east and the west, on the surface of water, which on reflection to us give us light. The rays of the sun, which fall on the surface of the sea, are then cut off and begin to fall on the wide surface of the earth, and their reflection and propogation towards us comes to an end, during the interval between the two dawns. The sun's rays now begin to appear in the neighbourhood of the horizon from the two sides as explained above. Thus similar is the case of the disappearance of the Twilight. This and such other matters are only approximate and mere conjectures. They lack verification.

We assert that the base of the conical shadow of the earth is a circle on its surface, which apparently is a great circle, though it is not so, as we have explained

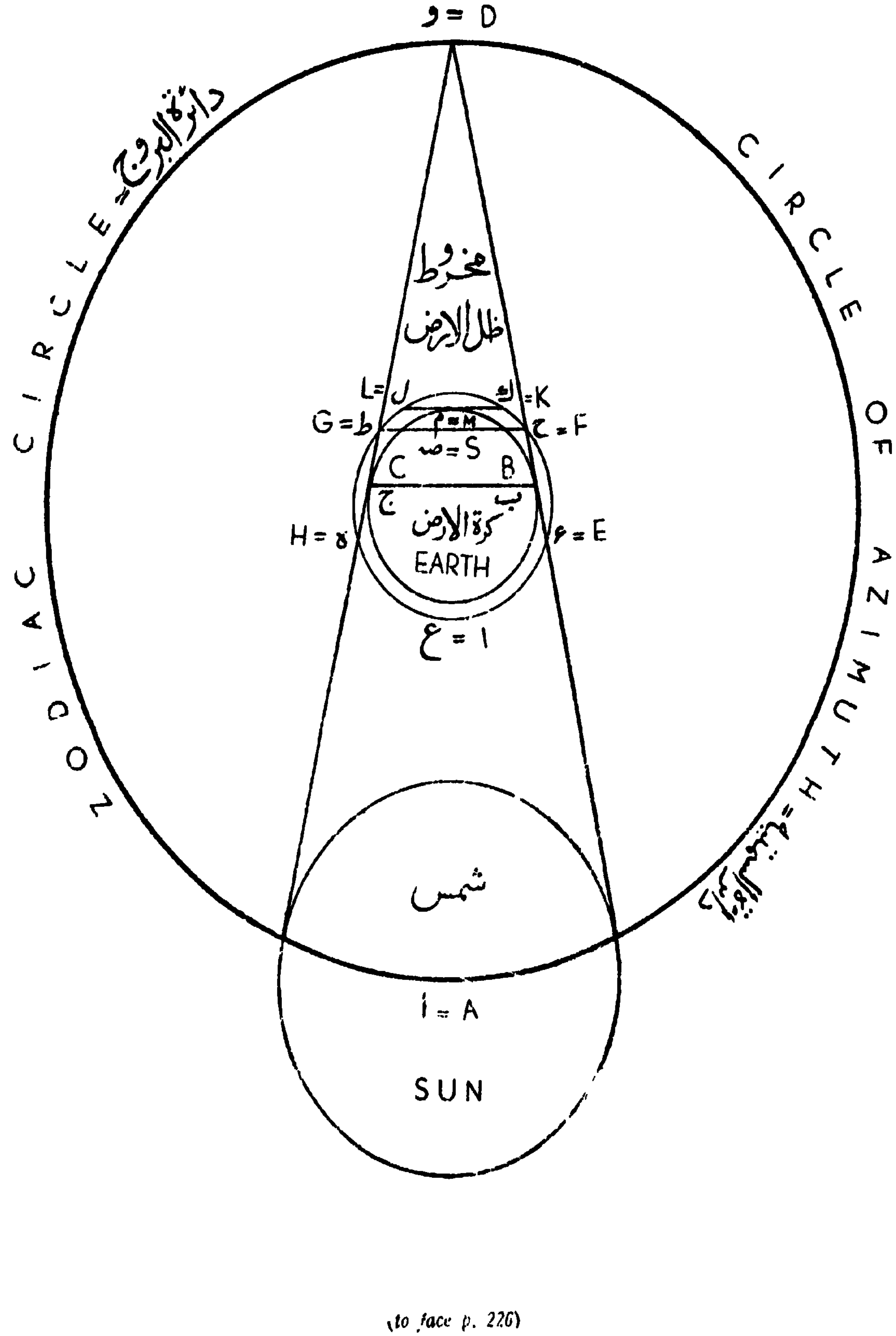

مثلث
TRIANGLE
عمود
PERPENDICULAR
افق
HORIZON
كرة الارض
EARTH
شمس
SUN

(to face p. 224)

in (لط=problem 39). It divides the earth into two parts, one of which is great, and this the bright portion, while the other which is small, is dark and lies on the side opposite to the bright one. These two conditions (عرضان), the bright and the dark, move on the surface of the earth once during the day and night. The light moves from the east to the west, and the darkness travels from the west to the east. The conical shadow cuts the atmospheric sphere, and its altitude stands at the centre of its base, and the common boundary between the two is a circle parallel to the base of the cone, which due to the motion of its altitude, moves with the diurnal motion of the sun. This is called the "circle of cone" (دائرة المخروط). This is the boundary which separates the air not illuminated by the light of the sun, due to its extreme transparency, and which is beyond its circumference, and the air which absorbs light, and which lies below it, *i.e.*, that portion of the atmospheric sphere which lies between these two and the sun, and not that part of the cone, which is above it, as it always lies within the cone of the shadow. Thus that portion of the atmosphere, which surrounds the cone, and which is separated from it between this circle and the base of the cone, will be illuminated by the light of the sun, for it is hardened by the dust particles. Now if we consider the intersection of the atmospheric sphere by the apparent horizon, there would be another circle formed at its surface. It would not be separate from the surface of the horizon, and its altitude would be the line which passes through the zenith. This is known as the "circle of atmosphere" (دائرة البخار), for it separates the visible portion of the atmosphere, which is above it, and its invisible part which is below it.

Since the 'circle of atmosphere' is smaller than the 'circle of cone', the former is above the latter during

the major part of the night. Therefore, no bright portion of the atmospheric sphere, which envelops the cone, can rise above the 'circle of atmosphere', and no portion of the bright air is visible. For example if there be a place, whose latitude is not greater than the obliquity of the ecliptic (الكلى ميل = 23°-30'). It would be easy to picture to our minds what we have to say, if at this latitude, the circle of azimuth (دائرة السمتية), at the time when the sun culminates (وقت مرور) on its path, is in their direction, it will then be the zodiac circle (دائرة البروج = prime vertical). Thus, the time considered is mid-night. Let the circle of azimuth or the parallel circle cut the globe of the earth at the circle BC (ب ج), (Fig. 2) the sun be on the circle AD (ا د), atmospheric sphere be the circle EH (ه ح), and the conical shadow be the triangle DBC (د ب ج). The boundary of separation, between the circle of azimuth and the circle of cone were the straight line FG (ح ط), which is always parallel to the line BC (ب ج), the diameter of the base of the cone, for the altitude of the cone is always normal to them, and it (FG = ح ط) moves with the motion of the altitude. And let KL (ك ل) be the straight line between the circle of azimuth and the circle of atmosphere. It is, then, obvious that FG (ح ط) and KL (ك ل) are the respective diameters of the circles of cone and of atmosphere, for the circle of azimuth passes through their centres. The illuminated portion of the atmospheric sphere is that bright part of it which surrounds the cone. It is EFGH (ه ح ط ه), and between these, in the direction of the sun, is the part EIH (ه ع ه). The centre of the horizon or the position of the eye is M (م). The surface which passes through the eye and the points SM (م ص), is in that portion of the transparent air no part of which is visibly


و = D
دائرة البروج = ZODIAC CIRCLE
CIRCLE OF AZIMUTH
مخروط ظل الارض
L = ل
ك = K
G = ط
م = M
ح = F
ص = S
C
B
ج
ب
كرة الارض
EARTH
H = ه
ع = E
ع = ا
شمس
ا = A
SUN

(to face p. 220)

bright. Now, when the sun moves towards the east, the shadow inclines towards the west, and the eastern side rises up from the circle of cone until the point F (ح) meets the point K (ك), and K (ك) becomes common to the circumference of the circle of cone and the circle of atmosphere. Thus due to the touching of the two circles at a point the first glimpse of the early Dawn appears as a thin faint streak. When one of them stands above the other a little, the light of the Dawn spreads along the length of the conical shadow on the common boundary of the light around the cone and the darkness within it. As the inclination of the cone increases, the height of the eastern side from its circle increases also, until a portion of BEF (ح ء ب), greater than before, rises above the circle of atmosphere Thus the light spreads afar in the east, widens and then appears vividly. It is the true Dawn. Now the bright part of the atmosphere enveloping the cone rises upwards and extends so that the whole of it is visible above the circle of atmosphere. The light becomes stronger and continues to increase until the time of sunrise. Near the sunrise the circle of the cone stands above the circle of atmosphere, and the smaller half of it is above it and the remaining half is below it, for its centre S (ص) lies below M (م), the centre of the circle of atmosphere. Its side now inclines towards the west as the sun rises above the horizon, until its (sun's) arrival at the western horizon, and it undergoes the same changes as at sunrise. As it, then, inclines towards the west, and its depression is 19°, the circle of the cone touches the circle of atmosphere at a point towards the west. As it inclines still further, the whole of the circle of cone appears below that of atmosphere. The light then vanishes until before the Dawn the former (circle of cone) again touches the latter (circle of atmosphere), and

the same phenomena begins anew.

The circle of cone is greater than the circle of atmosphere, for if they were equal, they would, when superimposed, coincide with one another. For in a sphere two equal circles, after intersecting each other, when placed together would coincide with one another. And when the sun were at a distance of 19° (يط) from the horizon, the horizon would be illuminated from all sides and it would be Dawn before the Twilight disappeared. If it were smaller, the horizon, for most of the time, would be illuminated as if it were the Dawn. But the facts are contrary to this. Hence the circle of cone is greater than the circle of atmosphere. The whole of it, therefore, or a major portion of it remains always below the circle of atmosphere. It does not coincide with it, nor is it always seen above it, excepting a portion less than half of it, as we have described above. Thus this is the real cause of the rise of the Dawn and the setting of the Twilight, and the increase of the early Dawn and the decrease of the second light, and this is why it is not visible before a limited time.

As you have learnt this, you should also know that it is learnt by observation that at the earliest glimpse of the Dawn and at the last sign of the setting of the Twilight, the depression of the sun below the horizon along the circle of altitude which passes through the centre of the sun, is 18 degrees. But due to the variation in the declinations (or points of rising from the horizon = (مطالع) of the parallel circles (قوس الانحطاط) the hours of the Dawn and the Twilight or the intervals between the early Dawn and sunrise, and the last glimpse of the Twilight and sunset, are different. At the Equator these 18° are the degrees of depression, which are cut by this amount from the celestial equator (معدل النهار), when the sun is at one of the Equinoxes

(اعتدالين), *i.e.*, at the time, from the circle of altitude (دائرة الارتفاع) and the celestial equator. When this is so, the duration of the Dawn and the Twilight would be one and one-fifth of an hour, for (the sun travels 18° during this interval) this is the value (in time) of 18°. There is no place on the surface of the earth where the duration of the Dawn and the Twilight is less than this. When the sun at the place is not at the Equinoxes, the circle of altitude will be different from the diurnal path (مدار اليومى) of the sun. The duration of the Dawn and the Twilight, as we have explained, would be lengthened to the extent of the difference between these 18° and the length of the arc, due to the declination of the parallel circle from the celestial equator. This difference arises from the variations in the sun's paths (مدارات), for it is created by the intersection of the circle of altitude and the sun's path, at the centre of the sun, which is below the horizon. By this intersection, if a triangle be made, whose two angles at the horizon are right angles, the sides opposite these angles would be equal. But (in this case) the arc, which is 18° is along the circle of altitude, and that which is along the sun's path is more than 18°, for the sun's path is a small circle and the circle of altitude is a great circle. When the sun is not at the Equinoxes, there would be declination from the celestial equator, and the arc is greater than 18°, for, otherwise, the rules for the rising and setting of the sun along the Equator and a parallel circle are the same. As the parallel circles (مدارات) due to their declination from the Equator (معدل) become smaller and smaller, this difference (in the length of the arcs) becomes greater and greater, (and is the greatest) when the sun is at one of the Solstices (منقلبين). You should understand this, as it is a delicate problem.

It is obvious, that at any two places, whose ascensions

(or distances=بعد همها) from one of the Equinoxes, are equal to one another, the hours of their Dawns and Twilights would be equal. This is only true for places on the Equator (خط الا ستواء) and not for other places. But at higher altitudes (آ فاق ما ئلہ), as the declination (or altitude=ع ارتفا), of the apparent pole (قطب ا لظا هر) from the Zodiac sphere (فلك ا لبر و ج) (the ecliptic), becomes greater, and the angle between the horizon and these circles (البر و ج) decreases, the hours of the Dawn and the Twilight become longer ; and as this declination (or altitude=ع ارتفا) becomes smaller and smaller, these hours become shorter and shorter. This is because. when the angle between the centre of the sun, along its parallel circle, and the horizon is greater than its smallest limit, the arcs of depression (قو س ا لا نحطا ط) on both sides are equal. When the arcs of the parallel circle (قو س من البر و ج) are great, their declinations (مطا لعها) and the hours (of Dawn and Twilight) are also great, and if they are small the hours are also small. Thus, therefore, just as the depression (ا نحطا ط) of a degree blow the earth is equal to its opposite altitude above the earth, at higher altitudes (آ فا ق ما ئلہ) the duration of the Dawn and the Twilight in that half of the zodiacal belt (نصف ا لبر و ج), which is inclined towards the earth, would be longer than that in the other half of it.

In the Fourth Climate* (اقليم ا لرابع) the duration of the Dawn and the Twilight, when the sun is in the beginning of Cancer (ا و ا ئل السرطان) or the beginning of Capricorn (ا و ا ئل ا لجدى), is one and one-third of an hour. At places whose latitude is 48° and a half, when

* Latitude 30°·37′ – 38°·54′. See footnote 1, p. 210.
ا بغداد 30°·37½′.
ا ثابه 39°·7½′.
و سط 36°·22′.

the sun is in the Solstice towards the altitude, the Twilight and the Dawn combine together, and there is no darkness of the night even when the sun reaches the meridian (دائرة نصف النهار) under the earth, for the arc of depression along the meridian at the time will be 18°. Thus, at such places the end of the setting Twilight would be exactly like the beginning of the rising Dawn. And at a place whose altitude is greater than this, the same would be the case, *i.e.*, the Dawn and the Twilight will combine together for a longer period, in proportion to the depression of the sun below the horizon being smaller than this amount, for at this place, contrary to the first, the Dawn would begin before the Twilight sets completely, and as we have explained above, the hours of the Twilight and the Dawn would, likewise, become longer. At places, whose latitude is equal to the complement of the obliquity of the ecliptic (66°-30′), when the sun, in the Solstice opposite to the latitude, reaches the horizon but does not rise yet, the duration of the Dawn is $5\frac{1}{3}$ hours, and those of the Twilight are also the same, and the rest of the 24 hours are the hours of darkness. This is because, when the sun in the parallel circle of the Winter Solstice, reaches the point which is due east, (مطلع الاعتدال), its distance from the horizon is equal to the greatest declination (ميل الاعظم = 23°-30′). When it advances nearly 10° from this point, its distance from the horizon becomes 18°, and the Dawn breaks and continues until the sun reaches the horizon. This is the value of the remaining part of its path to the point of contact (with the horizon) which it now cuts, and it is 80°, *i.e.*, five and one-third of an hour, from the point due east to the point of contact there are 90°, and the hours of the Twilight may be calculated accordingly.

At places, whose latitude exceeds the complement of the obliquity of the ecliptic (تمام ميل الكلى), until it

reaches the value 84½°, and this is the sum of the complement of the obliquity of the ecliptic and 18°, when the sun is at the arc of perpetual night (قوس الابدية الخفاء), the light will appear for full one day and night, *i.e.*, for the time during which the sun moves round once in the great sphere (فلك الاعظم). This light would first appear in the south-east, and after passing through the south would disappear in the south-west or in these latitudes (greater than 66½°) the distance of the sun from the horizon, at the time when it reaches in the neighbourhood of the meridian in the south, on its path below the earth, would be less than 18°, as is obvious. But at the latter latitude (84½°) its depression, when it reaches the meridian is 18°, and would be greater in other positions *(of the sun)*.

It is quite clear that the variation in the duration of the appearance of light, is due to the variations of the sun's paths of perpetual night (مدا مرات الابدية الخفاء). As the path becomes longer and longer, the duration is also longer, for the greater the path the nearer would be the horizon. The light would appear in it sooner than would be the case in a smaller path, contrary to the hours of darkness in it, for after deducting the hours of light the remainder of the 24 hours will be the hours of darkness. Thus the Dawn and the Twilight will combine together, one with the other, in such a way that the light in the east would be counted as the Dawn, and that in the west would be a part of the Twilight.

When the latitude exceeds the value we have mentioned above (84½°) this light would not appear during the interval when the sun is approaching the Winter Solstice, and would appear on both sides of the instant (at which it is at the Solstice) for the sun's depression below the horizon, compared to that of the point nearer to it, exceeds 18°, as is evident from what we have said before. Now

suppose that the latitude becomes 90°, and the pole is at the zenith, the period of the Dawn and the Twilight will be 50 days respectively, for at this place the circle of altitude coincides with the circle of declination (دائرة الميل), and the sun is at a place (جزء) where the declination is 18°, the beginning of the Dawn will be the end of the Twilight, and this position would be at a distance of 50° from each of the Equinoxes on both sides. Thus the duration would be the same as we have described above, and for which description we held out a promise. Throughout the day and night the light moves round the horizon, and the light of the Dawn would be considered on the eastern half of the horizon for 12 hours, and likewise on the western half of the horizon for the remaining 12; and so will be the case with the Twilight. This is one of the novelties of this science. At no other place on the surface of the earth is the Dawn and the Twilight longer than this.

This is the last word on the Dawn and the Twilight and their description. Unto Him we are grateful for His beneficences.

(هو المشكور على نعمائه)

نهايـة الادراك
في
درايـة الافـلاك

المقالـة الثالثة
الباب التاسع

علامه قطب الدين
شيرازى

في الصبح والشفق

ان الصبح والشفق استنارة في كرة البخار لاقبال الشمس في الافق الشرقي ولادبارها في الغربي ، وهما متشابهان شكلا و متقابلان وضعاً ، لان هئية اول طلوع الفجر مثل آخر غروب الشفق و مختلفان لونا ، لاختلاف كيفية هواء الافق الذى يظهران فيه . واختلاف لون الشمس عند الطلوع والغروب وكذا شعاعها و ما يستضىء من الجو بضيائها لاختلاف لون البخار في كلتى الجهتين ، اذ لون البخار في المشرق يكون الى الصفاء والبياض للرطوبة المكتسبة من برودة الليل وفي المغرب الى الصفرة لغلبة الجزء الدخاني المكتسبة من حرارة النهار مع ان الجسم الكثيف كلما كان اكثر صفاء و بياضاً كان اضوء ، وكان الشعاع المنعكس منه اقوى ضياء من الشعاع المنعكس من غيره ، ولهذا ما (كذا) ترى الاشياء المتساوية العظم والبعد الابيض منها قبل الاحمر والاصفر ،

وهما قبل الاذكى و الاغبر، و اما كرة البخار فهى عبارة عن الهواء المتكاثف* بما فيه من الاجزاء الارضية و المائية المتصاعدة من كرتيهما† بتبخير الشمس و غيرها اياها و شكل هذا الهواء شكل كرة محيط بالارض على مركزها و سطح موازى سطحها لتساوى غاية ارتفاعهما من مركز الارض فى جميع النواحى المستلزم لكرتها لكنها مختلفة القوام، لان ما كان منها اقرب الى الارض فهو اكثف مما ابعد، لان الالطف يتصاعد و يتباعد اكثر من الاكثف و هو واضحٌ لايبلغ فى التكاثف بحيث يحجب ما وراه، وهى ينتهى فى ارتفاعها الى حدلا يتجاوزه و هو من سطح الارض احد و خمسون ميلا و كسرعلى ما ستبيّن فى الابعاد و الاجرام انشاء الله العزيز، وكرة البخار يسمى ايضا عالم النسيم، يعنى مهب الرياح، اذ ما فوقها من الهواء الصافى عن الهبّات‡ والابخرة و الادخنة ساكن لايضطرب و بعضهم يسميها كرة الليل والنهار اذ هى القابلة للنور و الظلمة دون ما عداها من الهواء، والزرقة التى يظن الناس انها لون السماء يظهر فيها، لان الاجزاء القريبة من سطح كرة البخار اقل قبولا للضوء لكثرة البعد واللطافة من الاجزاء القريبة من الارض فلهذا يكون كالمظلمة بالنسبة الى هذه الاجزاء و اذا نفذ نورالبصر من الاجزاء المستنيرة

* In the text it is written as المنكاشف
† In the text it is written as كرعنهما
‡ In the text it is written as الهيات

باشعة الكواكب الى الّتى هى كالمظلمة رأى الناظر ما فوقه من الجوّ المظلم بما يمازجه من الضياء الارضى والضياء الكوكبي لونا متوسطا بين الظلام والضياء، وهو اللون اللازوردى، كما اذا نُظِرَ (ت) من وراء جسم مشفّف احمر مثلا الى جسم اخضر فانه يظهر (له) لونٌ مركبٌ من الحمرة والخضرة، ولان اول الفجر وآخر الشفق انّما يوجدان و انحطاط الشمس عن الافق ثماني عشرة درجة او تسع عشرة، و اذا كان بعدها من الافق اكثر من ذلك لم يُرَ شئ من الضياء (فيه)، فعلم ان الضياء من قبل الشمس، و الّا لما اثر قربها* و بعدها فيه، ولكن لا من ضياءها الواقع على السطح الظاهر من الارض لانه بعد مظلم اذا الشمس على هذا تحت الافق الحسى بكثير، و اد ذاك فلا يقع شعاعها على سطحه الظاهر لا بالاستقامة و لا بالانعكاس، مع ان البصر انما يدرك ما فوقه من ضيائها الواقع على ما خشن و كثف من سطح مخروط ظل الارض المسمى بالّليل، لان شعاع الشمس محيط بالمخروط منبثٌّ فى جميع الافلاك سوى ما يحويه مخروط ظل الارض لكثافة جرمه، وهو مقدار يسير من فلكى القمر و عطارد، فما خلا هذا القدر من الفلك يكون مستضيئاً بضياء الشمس اى واصلاً اليه شعاعها. و من الحل انها مشفّفة فى الغاية ينفذ فيها النور، فلا ينعكس عنها فلذلك

---

* In the text it is written as قربهما

لم نرها مضيئةً وكـذا الهواء المحيط بكرة البخار الخالى عن الهبّاءات* واما المختلط بالهبّاءات* فهو الخشن الكثيف من سطح مخروط ظل الارض فيُرى لـكون الاجزاء الارضية المستنيرة بضيـاء الشمس فيه كما يشاهد عند دخول الشعاع من كوّة (فى) بيت الى الظلمة مائل هو، ولان احوال الفجر والشفق متماثلة، غير ان الفجر يبدو من ضياء ضعيف، هو البياض المستدق المستطيل ثم البياض العريض المنبسط ثم الحمرة، والشفق يكون بعكس ذلك اذ بعد الغروب يكون حمرة ثم البياض العريض المنبسط ثم البياض المستدق المستطيل الى ان يخفى لكن قلّ ما يدرك خفاء† هذا البياض لـكونه وقت النوم و يفرغ الناس للسكون الى اكنا فهم بخلاف البياض المستدق الاول، لانه وقت استكمال الراحة والاستعداد للمصالح، فكان الناس ينتظرون فيه طليعة النهار بطلوع الفجر ليأخذوا فى الانتشار لحوائجهم فاذن لتماثل احوالهما اذا بيّنا امر احدهما اكتفينا به فى الآخر، ولان الفجر اشرف والاعتناء به اشد قدمنا ذكره، فنقول اذا قربت الشمس من الافق الشرقى مال مخروط ظل الارض نحو المغرب، فيكون المرئى من الشعاع المحيط به اعنى الكثيف منه اوّلا ما هو اقرب الى البصر، و هو ما فوق الافق الى ما عنده بقرب الارض لان الاقرب من جوانب المخروط الى البصر

---

* In the text it is written as الهبأت

† In the text it is written as نهاء

هو الجانب الذى يلى الشمس لميل المخروط الى جهة المغرب ، والاقرب من هذا الجانب الى البصر هو ما ذكرنا (ه) ، وليتوهم لبيان ذلك سطح يمر بمركزى الشمس والارض و بسهم المخروط و يحدث منه مثلث حادّ الزوايا قاعدته على الافق و ضلعاه على سطح المخروط ، و لا يخفى ان الاقرب من الضلع الذى يلى الشمس الى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقعُ على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالافق ، لانه اطول من العمود لكونه وتر قائمة ، والعمود وتر حادة و انما لا يقع العمود على موضع الاتصال لكون تلك الزاوية حادّةً ومساوية لنظيرتها * اذا كانت الشمس فى وتر الارض وبعد انتقالها منه يزيد المشرقية حدّةً والمغربية اتساعاً وليستا † متساويتين فى جميع الاوضاع على ما يسبق الى الوهم وانما يلزم ذلك لوكان قاعدة المثلث اعنى قطر الافق الحسى متحركةً بحركة المثلث وليس كذلك فلذلك اعنى لحدة المشرقية لا يقع العمود على موضع الاتصال ، ولا تحت الافق على الضلع المذكور ايضاً ، والّا لزم فى مثلث قائمة هى الحادثة من العمود ومنفرجة تحت الافق هى الحادثة من تقاطع قطر الافق الحسى والضلع المذكور ، لان الزاوية الفوقانية من تقاطعهما حادّة ، فبالضرورة يقع العمود على الضلع المذكور فوق الافق ، فاذن اول ما يرى

* In the text it is written as لنظيرنها

† In the text it is written as ليسنا

نور الشمس يرى فوق الافق بخط مستقيم منطبق على الضلع المذكور، و يكون ما يقرب من الارض بعد مظلماً، فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الاول، لانه اول نور يظهر و يسمى بذنب السرحان لدقته و استطالته تشبيهاً له به و بالصبح الكاذب لكون الافق مظلماً اى لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير ما يقرب من الشمس لا ما يبعد منها، ثم اذا قربت الشمس جدّاً* انبسط النور فصار الافق المنير ذا بياض عريض و يصير الصبح صادقا، لان ضياءه اصدق من الضياء الاول، لا لانه لايعقبه † ظلمة بخلاف الكاذب فانه يعقبه ظلمة يكذبه على مازعم بعضهم، لان الصحيح على ما ستبيّن ان الاول يكون موجودا و انما يخفى لغلبة الضوء الشديد الطارى عليه كما يُخفي ضوءُ الشمس اضوء المشاعل و النيران و الكواكب، و اذا وصل نور الشمس الى سطح مجاور للافق ظهرت الحمرة، و الشفق يكون بعكس الصبح كما ذكرنا، و هذه صورة الافق و المثلث و العمود و الشمس و الارض، هذا هو المشهور عند الجمهور فى هذا المقام، و قال قوم سبب كل من الفجر الاول و الشفق الاخر المستطيلين وقوع الشعاع من الشمس فى ذلك الوقت على البحر من جهتى المشرق و المغرب ثم ينعكس الشعاع الينا من سطح الماء فيحصل الاستنارة، ثم ينقطع الشعاع المتصل من الشمس الواقع على البحر و يقع

---

* In the text it is written as جدا

† In the text it is written as يعقبه

على بسيط الارض فيمنع * انعكاسه و نفوذه اليناز، ان ما بين الفجرين ثم يظهر شعاع الشمس من نواحي الافق فيستر بالسبب الاول ، وكذلك في مغيب الشفق على نحو ذلك ، هذا و امثاله امور تخمينية تقريبية لا تحقيق فيها ونحن نقول ولان قاعدة مخروط ظل الارض هي دائرة عليها تكاد تكون عظيمة و ان كانت ليست عظيمة لما تقدم في الط تنقسم الارض بها قسمين احدهما اكبر و هو المستنير والآخر اصغر و هو المظلم المقابل للجهة المستنيرة ، و هذان العرضان اعني الضياء و الظلمة متحركان على سطح الارض في اليوم بليلة دورة واحدة امّا حركة الضياء فمن المشرق الى المغرب و امّا حركة الظلمة فمن المغرب الى المشرق ، ولان مخروط الظل يقطع كرة البخار و سهمه قائم على مركز قاعدته فالفصل المشترك بينهما يكون دائرة متوازية لقاعدة المخروط متحركة بحركة الشمس الحركة اليومية لحركة سهمها فان كل خط قائم على مركز دائرة يقال له سهمها و نسمّيها دائرة المخروط وهي الفاصلة بين الهواء الذي لا يستضئ بضياء الشمس لكونه مشفقاً في الغاية و هو ما وراء محيطها و بين ما يقبل الضياء و هو ما تحتها اعني ما بينها و بين الشمس من كرة البخار لا ما فوقها منها لكونه داخل مخروط الظّل ابداً فتكون القطعة المحيطة بالمخروط المنفصلة به من كرة البخار بين سطح هذه الدائرة و قاعدة المخروط

---

* In the text it is written as فيجنمع

مستضيئة بضياء الشمس لكونها مشحونةً بالاجزاء الارضية، و اذا توهم سطح الافق الحسى قاطعا لكرة البخار حدث على سطحها دائرة ثانية لانها لا تفارق سطح الافق وسهمها الخط المار بسمت الرأس، ولْنُسَمِّها دائرة البخار، وهى تفصل بين ما يرى من كرة البخار هو ما فوقها و بين ما لا يرى منها، وهو ما تحتها، و يكون دائرة البخار اصغر من دائرة المخروط لما ستبيّن فيكون فى عامة الليل دائرة البخار فوق دائرة المخروط فلذلك لا يعلو فوق دائرة البخار شئ من القطعة المضيئة المحيطة بالمخروط من كرة البخار ولا يرى شئ من الهواء مضيئاً و لْنُمَثِّل لذلك مثالا فى بلد لا يكون عرضه اكثر من الميل الكلى ليكون الدائرة السمتيّة فى ذلك البلد وقت مرور دائرة البروج على سمتهم هى دائرة البروج فيسهل تصور ما نقول، فليكن الوقت نصف الليل و يتوهم دائرة السمت اعنى دائرة البروج قاطعة لكرة الارض على دائرة ب ج و لكرة الشمس على دائرة آ ولكرة البخار على دائرة ه ه ولمخروط الظل على مثلث و ب ج و ليكن الفصل المشترك بين دائرتى السمت والمخروط خط ح ط وهو موازٍ* ابداً لخط ب ج قطر قاعدة المخروط لقيام سهم المخروط عليها ابداً وتحركهما مع حركته و بين دائرتى السمت و البخار خط ك ل وظاهرٌ ان ح ط ك ل قطران لدائرتى المخروط والبخار

* In the text it is written as موار

لمرور الدائرة السمتية بمركزها ، وان المستنير من كرة البخار هو القطعة المضيئة المحيطة بالمخروط و هى ب ء ح ج ء ط* و (ما) بينهما مما يلى جهة الشمس و هو قطعة ء ع ء ج ف ب و مركز الافق و هو موضع البصر م و السطح الممتد من البصر هو المار بنقطتى نه سه و هما فى الهواء المشفف فلا يرى البصر شيئا منه يستضئ فاذا تحرك الشمس نحو المشرق مال الظل نحو المغرب و ارتفع الجانب الشرقى من دائرة المخروط الى ان يصل نقطة† ح الى نقطة ك فيصير ك مشتركة بين محيطى دائرة المخروط و البخار ، فلذلك يلوح اول الفجر مستدقاً خفياً لتماس الدائرتين على نقطة ، ثم يقطع احدهما من الاخر جزءً صغيراً فيمدّ ضياءه فى طول مخروط الظل على الفصل المشترك بين الضياء المحطية بالمخروط و بين الظلمة التى فى داخله ، وكلما ازداد ميل المخروط ازداد ارتفاع الجانب الشرقى من دائرة فيحصل* فوق دائرة البخار من قطعة ب ء ح شئ اكثر من الاول فلذلك يتّسع الضياء فى المشرق فيعترض و يظهر ظهوراً بيناً و هو الصبح الصادق ثم يرتفع من القطعة المضيئة المحيطة بالمخروط شئ بعد شئ و يصير كلها فوق دائرة البخار فيقوى الضياء و يزداد الى حين طلوع الشمس و عند قرب الطلوع يقوم دائرة المخروط على دائرة البخار و يكون اقل من نصفها فوقها و باقيها تحتها ، لان مركزها و هو صه تحت

* In the text it is written as ب و ج ح ء ط
† In the text it is written as محيضل

مركز دائرة البخار و هو م، ثم ينحطّ جانبها نحو المغرب كلما ارتفعت الشمس عن الافق الى حين وصولها افق المغرب ، فيكون حالها كما كان عند الطلوع ، ثم يميل نحو المغرب الى ان ينحطّ الشمس يط * جزءً فيماس دائرة المخروط دائرة البخار على نقطة من جهة المغرب ، ثم ينحطّ عنها فيصير كل دائرة المخروط تحت دائرة البخار فيختفى† الضياء الى ان يماسّها بجانبها الشرقى قُبيل الفجر و يعود الامر من الرأس ، و اما ان دائرة المخروط اعظم من دائرة البخار فلانها لوكانت مساوية‡ لها لكان اذا ماسّتها انطبقت عليها§ ، لان كل دائرتين متساويتين فى كرة متى ماست احداهما الاخرى بعدان تقاطعتا انطبقت عليها ، وكانت الشمس متى صار بعدها عن الافق يط جُزءً استضاء الافق من جميع جهاته ولم يكن يغيب الشفق الّاوقد طلع الفجر و لو كانت اصغر لكان فى اكثر الاوقات الآفاق مستنيرة كضوء الصبح والوجود بخلافه ، فهى اعظم منها و لذلك لا تزال هى تحت دائرة البخار بكلّها او بجُلّها ولا تطابقها ولا يصير فوقها ابداً الّا قطعة منها اصغر من نصفها لما مرّ فهذا هو السبب الحقيقى فى طلوع الفجر و مغيب الشفق و تزايد نور الاول و تناقص ضوء الثانى و انه لم يُرَ قبل الوقت المحدود ، و اذا عرفت

---

* In the text it is written as بط

† In the text it is written as فتخيفى

‡ In the text it is written as ساوية

§ In the text it is written as لطفت عينها

ذلك فاعلم انه قد عرف بالتجربة ان انحطاط الشمس من الافق عند اول طلوع الصبح و آخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر جزءاً من دائرة الارتفاع المارة بمركز الشمس، لكن لاختلاف مطالع قوس الانحطاط يختلف ساعات الصبح والشفق اعنى الساعات التى بين طلوعى الصبح والشمس* والتى بين غروبى الشمس و الشفق، اما فى خط الاستواء فهذه الدرجات الثمانية عشر† التى للانحطاط ينقطع بهذا القدر من حركة معدل النهار اذا كانت الشمس فى احدى نقطتى الاعتدالين لا تحاد دائرة الارتفاع و معدل النهار حينئذ، و اذ ذاك يكون ساعات الصبح والشفق ساعة و خمس ساعة لانها مقدار ثمانى عشرة درجة، ولا يكون فى موضع من سطح الارض زمان الصبح والشفق اقل من هذا، و اذا كانت الشمس هناك فى غير الاعتدالين كانت دائرة الارتفاع غير المدار اليوى للشمس، فيريد‡ ساعات الصبح والشفق على ما قلنا بقدر ما يقع التفاوت بين هذه الثمانى عشرة درجة و ما يطلع معها من المعدل، و ذلك يختلف باختلافات المدارات، و ذلك لانه يحدث من دائرة ارتفاع الشمس و من مدارها المتقاطعين على مركزها و هى تحت الافق و منه مثلث، زاويتاه اللتان عند الافق قائمتان فوتراهما متساويان، لكن الذى من دائرة الارتفاع ثمانى عشرة درجة (منها) فيكون الذى من المدار اكثر من ثمانى عشرة درجة لكونه

* In the text it is written as طلوعى الشمس و الصبح

† In the text it is written as ثمانى، عشرة

‡ In the text it is written as و يزيد

صغيرة والارتفاع عظيمة، فاذن يطلع من المعدل مع قوس الانحطاط والشمس فى غير الاعتدالين اكثر من ثمانى عشرة درجة لتساوى احكام المدار والمعدل فى الطلوع والغروب . ولان المدارات تتصاغر بالبعد عن المعدل يكون اكثر هذا التفاوت اذا كانت الشمس فى احد المنقلبين فاعرفه فانه من اللطائف، ولا يخفى ان كل جزءين يتساوى بعدهما عن احد الاعتدالين يتساوى ساعات صبحهما و شفقهما وهذا ايضاً من خواص خط الاستواء اذ لا يوجد فى غيره، و امّا فى الآفاق المائلة فكلما * كان ارتفاع القطب الظاهر من فلك البروج اكثر والزاوية الحادثة من تقاطع الافق و البروج احدّ كانت ساعات الصبح والشفق اكثر، وكلما كان ارتفاعه اقل كانت (الساعات) اقل ، وذلك لان الزاوية اذا كانت احدّ كان ما بين مركز الشمس والافق من دائرة البروج اكثر مما اذا كانت اقلّ حدّةً لتساوى قوس الانحطاط فيهما و اذا كانت القوس من البروج اكثر كان مطالعها بل الساعات اكثر و ان كانت اقل (كانت اقل †) فلهذا ، ولان انحطاط كل درجة تحت الارض مثل ارتفاع نظيرتها فوقها ايضاً يكون فى الآفاق المائلة مدة الصبح والشفق فى نصف البروج الذى ميله فى جهة العرض اكثر مدتهما فى النصف الآخر الا ترى ان مدة الصبح والشفق فى الاقليم الرابع والشمس فى اوائل السرطان ساعتان و فى

---

* In the text it is written as و كلما

† Thus in the text of one Mss.

اوائل الجدى ساعة و ثلث ، و فى المواضع التى يكون عروضها* ثمانية و اربعين و نصفاً اذا كانت الشمس فى المنقلب الذى فى جهة العرض يتصل الشفق بالصبح و لا يوجد ظلمة الليل عند وصول الشمس على دائرة نصف النهار تحت الارض لان قوس انحطاطها من دائرة نصف النهار حينئذ على هذا الوضع يكون ثمانية عشر جزءاً فالآن الذى يكون آخر غروب الشفق يكون هو بعينه اوّل طلوع الصبح ، و فيما جاوزت عروضها ذلك المقدار يكون ذلك اعنى اتصال الصبح بالشفق فى زمان اكثر بحسب تناقص انحطاط الشمس عن الافق المقدار† المذكور اذ على هذا الوضع يكون طلوع الصبح قبل تمام غروب الشفق بخلاف الوضع الاول فيكون زمان ما من‡ ساعات الشفق و ساعات الصبح ايضاً و يكثر هذا الزمان لما ذكرنا ، و فى المواضع التى يكون عروضها مساوية تمام الميل الكلى اذا ماست الشمس الافق فى (اول الجدى) المنقلب الذى فى خلاف جهة العرض و لا يطلع يكون ساعات الصبح خمس ساعات و ثلثاً و مثلها يكون ساعات الشفق والباقى من اربعة و عشرين ساعة يكون ساعات الظلمة ، و ذلك لان الشمس فى مدار المنقلب الشتوى اذا وصلت الى محاذاة مطلع الاعتدال كان بعدها من الافق مثل الميل الاعظم و اذا جاوزت عن محاذاتها عشر درجات

---

* In the text it is written as عرضها

† In the text it is written as القدر

‡ In the text it is written as مابين

تقريباً صار بعدها عن الافق ثمانى عشرة درجة فيظهر الصبح ويدوم الى ان تماس الشمس الافق و هو بقدر ما يقطع الباقى من مداره الى المماسة وهو ثمانون درجة اعنى خمس ساعات و ثلثاً اذ من المحاذاة الى المماسته تسعون جزءاً و قس ساعات الشفق عليه ، و فى المواضع التى يزيد عروضها على تمام الميل الكلى الى حيث يكون عرضه اربعا و ثمانين درجة و نصفا وهو مجموع تمام الميل الكلى والثمانى عشرة درجة اذا كانت الشمس فى القوس الابدية الخفاء يكون الضوء فى مقدار كل يوم بليلته اى فى مقدار دورة الفلك الاعظم، يظهر من طرف مشرق الجنوب و يمر على الجنوب و يخفى فى الطرف الغربى لان بعد الشمس عن الافق فى تلك العروض حينئذ اذا وصلت الى مدارها تحت الارض الى حوالى نصف النهار من طرف الجنوب يكون اقل من ثمانى عشرة درجة على ما لايخفى، الّا فى العرض الآخر فان بعدها منه عند وصولها الى نصف النهار يكون ثمانى عشرة و فى باقى الاوضاع اكثر، ولا يخفى اختلاف مدة ظهور الضوء باختلاف المدارات الابدية الخفاء ، ولان المدار كلما كان اعظم كانت المدة اكثر لان الاعظم اقرب (من) الافق و ظهور الضوء فيه اقدم منه فى الاصغر عكس الاختفاء فيهما، الّا ان الباقى من اربعة و عشرين ساعة بعد نقصان ساعات الضوء منها هو ساعات الظلمة و هذا الصبح والشفق يكون متصلاً احدهما بالآخر لانه ما دام فى الطرف الشرقى (يكون من حساب الصبح و ما دام فى الطرف الغربى) يكون من حساب الشفق، ثم اذا زاد العرض على (ما)

قلنا فلا يظهر ذلك الضوء فى مدة تقرب الشمس من المنقلب الشتوى ويظهر فى جانبى تلك المدة لان بُعدهٌ و بُعد ما تقرب منه من الافق يكون اكثر من ثمانى عشرة درجة لما يلوح من التقرير السالف ايضاً ، وحيث العرض تسعون والقطب على سمت الرأس يكون زمان الصبح والشفق كل منهما خمسين يوما بليلته لان دائرة الارتفاع هناك هى دائرة الميل، فالشمس اذا كانت فى جزء ميله ثمانى عشرة درجة يكون اول الصبح وآخر الشفق وذلك الجزء هو الخمسون من كل الاعتدالين فى الجهتين فلذلك يكون الزمان ماذكرنا على ما وعدنا بيانه ، وفى مقدار كل يوم بليلته يدور النور على الافق وبقدر اثنتى عشرة ساعة يكون نور الصبح على نصف الافق الشرقى فرضاً وبقدر اثنتى عشرة ساعة على نصف الافق الغربى كذلك والشفق على هذا القياس ، وهذا من نوادر نكت هذا العلم ولا يزيد الصبح والشفق فى موضع من وجه الارض على هذا ، وهذا نهاية الكلام على الصبح والشفق واحوالهما وهو المشكور على نعمته ،،

ADINA BEG KHAN

The last Mughal Viceroy of the Panjab

By

Muhammad Baqir Malik, M. A.

Research Assistant, History Department
University of the Panjab

ADINA BEG KHAN

The Last Mughal Viceroy of the Panjab

AUTHORITIES

Printed Books

(1) ENGLISH

Beale, T. W., *An Oriental Biographical Dictionary.* London, 1894.

Cunningham, J. D., *A History of the Sikhs.* London, 1918.

Elliot and Dowson, *The History of India as told by its own Historians.* London, 1877.

Elphinstone, M.. *The History of India.* London, 1905.

Elphinstone, M., *An Account of Kingdom of Caubul.* London, 1815.

Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the India Office Library.* Oxford, 1903.

Forster, G., *Journey from Bengal to England.* London. 1808.

Grant Duff, J., *A History of the Mahrattas.* Calcutta, 1912.

Khazan Singh, *History and Philosophy of the Sikh Religion.* Lahore, 1914.

Latif, Sayyid Muhammad, *History of the Panjab.* Calcutta, 1891.

Malcolm, J., *A Sketch of the Sikhs.* London and Bombay, 1812.

M'gregor, W. L., *The History of the Sikhs.* London, 1846.

Nolan, F. H., *History of India* London.

Prinsep, H. T., *Origin of the Sikh Power in the Punjab.* Calcutta, 1834.

Rieu, C., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum.* London, 1883.

Rose, H. A., *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province.*

Steinbach, Lt.-Col., H., *The Punjab.* London, 1846.

Stulpnagel, C. R., *The Sikhs.* Lahore, 1870.

Walker, J., *Map of the Sikh Territory.*

(2) PERSIAN

'Abdul Karīm, *Tārīkh-i-Aḥmad.* A. H. 1266.

'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān.* (Translation in *History of India.* Elliot and Dowson, Vol. viii.)

Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirīn.* Lucknow, 1866.

Khairu'd Dīn Muḥammad, *'Ibrat Nāma.* (Translation in *History of India.* Elliot and Dowson, Vol. viii).

Muḥammad Aslam, *Farḥatu'n Nāẓirīn.* (Translation in *History of India.* Elliot and Dowson, Vol. viii).

Sohan La'l, *'Umdatu't-Tawārīkh.* Lahore, 1885.

(3) URDU

Kanhayya La'l, *Tārīkh-i-Panjāb.* Lahore, 1887.

Unpublished Mss.

(1) *In the Library of the British Museum* :

Aḥwāl-i-Ādīna Beg Khān. Anonymous *Ms. Vide* Rieu's *Catalogue*, p. 1044*a*.

(2) *In the Library of the India Office*:

Būte Shāh, Ghulām Muḥayyu'd-Dīn, *Tārīkh-i-Panjāb*, *Vide* Ethé's *Catalague*, p. 197.

(3) *In the Punjab University Library* :

Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī.* (No. Pe. II 89).

ADINA BEG KHAN

The Panjab in the first half of the eighteenth century A.D.[1]

AURANGZEB was the last of the race of Tīmūr, who successfully governed a large but incoherent empire rapidly approaching dissolution. His weak successors only prolonged a nominal rule. Within a generation separate dominations were established in different parts of India. The Panjab became a wide welter of confusion and by the death of the Delhi sovereign, Muḥammad Shāh, who had not ruled with the vigour and ability of his predecessors, the Mughal sovereignty in India was not much more than a legal fiction.

The successive invasions expedited the process of decay. When Nādir Shāh came Mahrattas rose against the existing dynasty, in the hope of restoring Hindu pre-eminence.

Lahore was at this time ruled by a delegate from the Delhi Court. The commotions in the country proved favourable to the re-appearance of the repressed sect of the Sikhs. Gurū Gobind Singh had declared himself the last of the apostles: the believers were left without a temporal guide and rude untutored men began to obtain livelihood as robbers. They commenced marauding in large organized bodies, under various chieftains. But when the Viceroy[2] of Lahore found that these disturbances lead to a diminution of the revenues, he sent out troops to put down and disperse the Sikh confederacy. A large force pursued and defeated them, many prisoners were brought to Lahore and executed at Shahīd Ganj.

1. *Cf.* Steinbach, *The Panjab*; Garret, *Cunningham's History of the Sikhs*; Grant Duff *History of the Mahrattas* Latif, *History of the Panjab*, and Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'khkhirīn*.

2. Yaḥya Khān. See Latif, *History of the Panjāb*, p. 213.

This assertion of Muslim supremacy was not, however, steadily followed up. The viceroyalty of Lahore soon became a bone of contention between Yaḥya K͟hān and S͟hāh Nawāz K͟han, the two sons of Zakariyā K͟hān (the successor of Abdu's Samad, who defeated Banda). The younger brother S͟hāh Nawāz K͟hān, in this struggle was advised by Ādīna Beg K͟hān, (the then manager of the Jullundur Doāb), to join hands with Aḥmad S͟hāh Abdālī —a counsel which he readily accepted. Aḥmad, S͟hāh on the invitation of Ādīna Beg K͟han, crossed the Indus; but S͟hāh Nawāz K͟han, the usurping Viceroy of Lahore, changed his attitude, for he had been taunted with treason. Generosity prevailed over policy, and he opposed the advance of the Afg͟hāns. He could not, however, resist the progress of Aḥmad S͟hāh Ābdālī, whose troops advanced, and obtained possession of Multan and Lahore, and thence proceeded to Delhi.

This is how Ādīna Beg K͟hān actively entered state politics for the first time.

The early life of Ādina Beg K͟hān.

Ādīna Beg K͟hān was by caste an Arāīn.[1] He was the son of Channū,[2] an inhabitant of Sharakpur[3] in Lahore Tehsil. Only a few stray facts are known about his early life. He was born at Pattī,[4] near Lahore,[5] and was brought up in a Mug͟hal family.[6] In early life he spent a good deal of his time at Jalālābād,[7] K͟hānpur[8] and Bajwāra. He

---

1. *Āḥwāl-i-Ādīna Beg K͟hān*, f. 50. 2. *Ibid.*

3 *Ibid.* 4. *Ibid.*

5. His date of birth is not known. 6 *Āḥwāl-i-Ādīna Beg K͟hān*, f. 50.

7. Elliot and Dowson (*History of India*, VIII), and Latif (*History of the Panjāb*, p 214 n.) read it Allahabād instead of Jalālābād, which is clearly wrong. As the author of *Āhwal-i-Ādīna Beg K͟hān* has mentioned on f. 60b, Jalālābād is a small village, situated on the bank of the Beās. *Cf.*, John Walker's *Map of the Sikh Territory*, lat. 75° 10′, long. 31° 25′.

8 This is deciphered as 'Cawnpore' by Elliot and Dowson, and Latif has apparently copied them.

began his career as a common soldier, but soon threw aside that profession for revenue work. He succeeded in getting the appointment of collector (corresponding, at the present day, to the post of Patwārī) in the *'ilāqa* of Kang,[1] near Sultānpur.[2]

Kang was one of the dependencies of Sultānpur and its revenue, after being collected, was sent to Lahore, along with the revenue of Sultānpur. Luck favoured Ādīna Beg Khān : the governor of Sultānpur died, and Ādīna Beg Khān obtained the governorship of Sultānpur by colluding with the treasury officer and offering Lāla Srī Nivās, a banker of Sultānpur, as his security to 'Azadu'd-daula Nawāb Zakariyā Khān, surnamed Khān Bahādur,[3] the then Viceroy of Lahore. On being raised to the governorship, Ādīna Beg Khān appointed Lāla Srī Nivās General Manager, and his elder brother, Bhiwāni Dās, Superintendent of Offices.[4]

During the invasion of Nādir Shāh (A.D. 1738) Ādīna Beg Khān was the governor of Sultānpur. Nādir Shāh's orders to his army were to spare neither life nor property : so both fire and sword were freely used along the line of march. In these turbulant times Ādīna Beg Khān won great popularity among his people by saving a large number of residents of Thatta and Tibba from destruction by bribing the victors with tact and judgment.[5]

1. Kang is a village, which belongs to the Nakodar Tehsil, and lies between two and three miles south of Lohian, on the south of the Bein stream, *Jullundur District Gazetteer, 1901, p 3*. Latif reads Kanak instead of Kang which is wrong.

2. *Āḥwāl*, f. 50

3. He held charge of Lahore from A. D. 1737 to A. D. 1744 *Cf.* Latif *History of the Panjāb*, p. 193; Beale *Oriental Biographical Dictionary*, p. 426; and Muḥammad 'Alī, *Tarikh-i-Muzaffari*, f. 73.

4. *Āḥwāl*, f. 50.

5. *Ibid.* ff. 50 and 51.

After the departure of Nādir Shāh from the Panj: Nawāb Zakariyā Khān ordered his Prime Minist Dīwān Lakhpat Rāi, to raise a large sum of mon from the *umarā* (grandees) to make payment to t troops, as the royal treasury was already exhausted the heavy contributions levied by Nādir Shāh Lahore. Ādīna Beg Khān, with other governors, w summoned to Lahore to restore the revenue. He h embezzled a large sum and in order to save himself tried to approach Dīwān Lakhpat Rāi at night. T Diwan, however, refused to listen to him and Ādīna B Khān, being disgusted, contrived to get the reven credited in the royal treasury registers, by bribing t treasury officers. When the accounts were checke Ādīna Beg Khān, Bhivāni Dās, and Chaudhrī Nidh: Singh were put into prison, on being found guilty misappropriation of state moneys.[1]

They remained confined for one year near Batal whence they were released on Lāla Bhivānī Dās, takin the responsibility to settle the accounts. Lāla Sri Niv: stood surety for Lāla Bhivānī Dās.

Ādīna Beg Khān had suffered many hardships durin his incarceration. He managed to slip away from h prison and fled to the mountain of Jeowāl(?). Bhivāni D. had to pay dearly for his escape: he was boiled alive in cauldron; although he suffered great torture in th ordeal, he was loyal enough to his master not to disclo: the detail of the accounts of Ādīna Beg Khān. Dīwā Lakhpat Rāi was touched with his sincerity and inte ceded to save his life. He also managed to procure som physicians who attended to Bhivānī Dās till his bod was healed. When Bhivānī Dās recovered completel he was summoned to the court and on the recommend ation of Lakhpat Rāi was offered any office he cared t accept.

1. *Aḥwāl*, f. 51.

Bhivānī Dās requested Nawāb Zakariyā Khān to re-instate his master, Ādīna Beg Khān, promising that within a year he would restore all the embezzled revenue moneys to the treasury. His request was granted, Ādina Beg Khān was sent for, and reinstated as governor with a bit of admonition and the award of a robe.[1]

Ādīna Beg Khān under Nawāb Zakariyā Khān (A.D. 1739—A.D. 1745)

Ādīna Beg Khān gradually rose to the position of governor of Bahrāmpur in the Gurdāspur District,[2] and Nawāb Zakariyā Khān, Viceroy of Lahore, subsequently appointed him governor of the Bist Jālandhar.[3]

The commotions which followed the invasion of Nādir Shāh, and the confusion into which the province of Lahore was thrown, were favourable to the Sikhs, who, impoverished by repression and extortion, took again to rapine and plunder. They occupied the whole country between the Rāvī and the Beās, as well as the Mājha jungles, harassed the routes of communication, and, moving about in small bands, plundered villages. One Jassā Singh *Kalāl*[4] (or distiller) who had fled, with the other Sikh chiefs, to take refuge in Muktesar (in the Ferozepore district) during the invasion of Nādir Shāh, appeared again after the Shāh's return and built the fort of Dalīwāl on the bank of the Rāvi, where he established his headquarters. In 1743, he, with a large body of horsemen, attacked Dīwān Lakhpat Rāi, the deputy of Nawāb Zakariyā Khān, who was carrying treasure from Emenābād to Lahore, put the Dīwān to

1. *Āhwāl*, f. 52

2. Latif, *History of the Panjab*, p. 232; *Būte Shāh*, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 173b.

3. *Cf.* Cunningham, *History of the Sikhs*, p. 95, f. n. 1.

4. Jassā Singh *Kalāl* was born in 1718, (Latif, p. 314) and was the first man of note in the Ahluwālia Misl (M'gregor, p. 140). Most of the leading chiefs of the time were converted to Sikhism by him. He claimed descent from the Rājpūts of Jasselmer, and became the founder of the Kapurthala ruling family (Kanhayya Lal, p. 102)

death and carried off the treasure. Nawāb Khān Bahādur ordered Ādīna Beg Khān, the then governor of Bist Jālandhar, to punish the Sikhs. Jassā Singh, thereupon fled to the Sutlej; but the Sikhs were defeated with great slaughter, and hundreds[1] of them were brought in chains to Lahore and beheaded.

Ādīna Beg Khān under Shāh Nawāz Khān (A.D. 1745—A.D. 1747).

Nawāb Zakariyā Khān, the Viceroy of the Panjab, died at Lahore on Monday, the 12th Jumada II A.H. 1158[2] (=A.D. 1745). On his death the viceroyatly of Lahore was conferred on Mīr Momin[3] Khān, a court noble, but, shortly after, Yaḥya Khan[4], the eldest son of Zakariyā Khān, was appointed governor, through the mediation of the wazīr, Qamaru'd Dīn Khān[5]. At this time Ḥayātu'lla Khān, surnamed Shāh Nawāz Khān[6], the younger brother of Yaḥyā Khān held the governorship of Multan[7]. He, on the death of his father, refused to give his elder brother his share of the vast effects left by Zakariyā Khān. He marched from Multan to Lahore with a considerable force and encamped in the neighbourhood of Shālāmār. Negotiations were set on foot through Dīwān Sūrat Singh. On the 'Id festival,

1. Latif, pp. 314 and 315; Cunningham, p. 93.

2. Cf Beale, 426; Latīf, 315; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirīn*, p. 856; and *Aḥwāl*, f. 52b.

3. Latif, p 213.

4. *Aḥwāl*, f. 52b; Sohan Lal, *'Umdatu't-Tawārīkh*, i. 113; Ghūlām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirīn*, 856; Muḥammad 'Ali, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*, f. 73.

5. His original name was Mīr Muḥammad Fāzil. He was the son of E'tmādu'd-Daula Muḥammad Amīn Khān, Wazīr, and was himself appointed to that office, with the title of E'tmādu'd-daula Nawāb Qamaru'd-Din Khān Bahādur Nusrat Jang, by the Emperor Muḥammad Shāh, after the resignation of Niẓāmu'l Mulk Āṣaf Jāh, in A.D. 1724, A.H. 1137 (Beale, pp. 313 and 314). He was the uncle and father-in-law of Yaḥyā Khān (Ghulām Husain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirīn*, p. 856).

6. This title was conferred on Ḥayātu'lla Khān, by Nādir Shāh, in the expedition against the Afghān Nūr Muḥammad Khān Leli (Latif, 213).

7. Latif, *History of the Panjāb*, p. 213; and Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, p. 28.

the brothers attended the '*Īdgāh*'[1] for divine service. After the service, an altercation occurred between the brothers, resulting in a rupture. An engagement followed in which Yaḥyā Khān's followers were slain, and he was himself taken prisoner by Shāh Nawāz Khān, who, proceeding to Lahore, took possession of all his deceased father's estates, and proclaimed himself viceroy, without waiting for orders from the Imperial Government at Delhi[2].

Shortly afterwards Yaḥayā Khān made good his escape, with the help of his aunt, and presented himself before the Emperor at Delhi, laying his grievances before His Majesty, through his uncle Qamaru'd-Dīn[3].

The new viceroy conferred the office of prime minister on Kaurā Mal[4] and gave the governorship of the Bist Jālandhar to Ādīna Beg Khān[5], who began to undermine his master's power. He advised Shāh Nawāz Khān to invite the rising Aḥmad Shāh Abdālī to his aid saying: 'You are no more than a nephew to Wazīr Qamaru'd-Dīn Khān, but your elder brother, Yaḥyā Khān, is his son-in-law besides; and he is gone to carry complaints against you to Court. Rest assured, then that neither Emperor nor Wazīr will allow you peaceful enjoyment of government. You have, however, one resource, and it is this: Join Aḥmad Shah Abdāli's party—a powerful and successful man, who openly aspires to the Crown, and will look upon you as

1 The place where the 'Id prayers are offered.

2. Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirin*, p. 857: Sohan La'l, *'Umdatu't-Tawārikh*, i 114; Muḥammad 'Ali, *Tārīkh i-Muzaffarī*, f. 73b; Kanhayya Lal, *Tārīkh-i-Panjab*, p. 69; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p 5; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p 95.

3 *Cf.* Muḥammad 'Ali, *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 73b; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyar ul Muta'akhkhirin*, p 857; Kanhayya La'l, *Tārīkh i Panjāb*, p. 70; Sohan La'l, *'Umdatu't-Tawārikh*, i 114; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 5.

4. Cunningham, p. 94; and Latif, p. 215.

5. Latif, p. 215.

a valuable accession to his party and jolly good luck[1]. This speech had its full effect; Shāh Nawāz Khān opened correspondence with Aḥmad Shāh Abdālī; and immediately terms of agreement were drawn up and signed between them. It was proposed that Aḥmad Shāh would get the crown and the ministership would go to Shāh Nawāz Khān[2].

This scheme having worked to his satisfuction, Ádīna Beg Khān followed it up with another. He wrote to Qamaru'd-Dīn Khān, the Minister, his nephew had conceived chimerical schemes in his mind, affected independence, and had opened correspondence with Aḥmad Shāh Abdālī. He added that the remonstrances of his best servants had so far proved fruitless, although they were ready to renew their efforts if the Minister was prepared to lend them his moral support.[3] The Minister, astonished at the intelligence, immediately wrote in his own hand a very affectionate letter to his nephew. The purport was, 'that their family, at all times devotedly attached to the Emperors of India, had never been guilty of ingratitude or treason. Beware of such a crime; beware of thinking that a traitor can thrive. It is a pity that a man like you should wish for the honour of obeying Aḥmad Shāh Abdālī, the *Yasāwal*[4], rather than for that of driving such a fellow from the frontiers of India. Would not the five Provinces of Kābul, Kashmīr, Thatha, Lahore, and Multan, fall into your hands if you succeeded in the latter, and would not your good uncle exert himself in supporting you with all the power of the Empire ?[5]'

---

1. Ghulam Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirin*, p. 861.
2. *Cf.* Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirīn*, p 861; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 28; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 5.
3. *Cf.* Ghulām Ḥusain Khān, *Siyar'l-Muta'akhkhirīn* p. 861; and Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 28.
4. A servant of parade carrying a silver and gold staff.
5. Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirin*, pp. 861 and 862.

This letter produced the desired effect, and Shāh Nawāz Khān, ashamed of his conduct, returned to the path of duty and allegiance;[1] but Ādīna Beg Khān had already gone far in the negotiations with Aḥmad Shāh,[2] and the latter marched to Lahore in A.H. 1160[3] (=A.D. 1747). Shāh Nawāz Khān came out with a numerous army, and a battle was joined. Ādīna Beg Khān was ordered to take part in the conflict. He marched with his troops, but dodged and slipped to the left, and contented himself with being a mere spectator. In the mean time the Viceroy mounted upon an elephant was encouraging his men; Ādīna Beg Khān advanced a little farther, but stopped short again. Luckily it was already dark, and the Abdālīs had retired of their own accord. But Ādīna Beg Khān having already retired with his troops within the city, so early in the evening a panic seized the civil population, that remained within the walls, and there was a *sauve-qui-peut*. The Viceroy, bewildered at this reverse, returned to his quarters, where a body of his faithless servants, availing themselves of the general panic, fell at once upon the runaways, and commenced killing and plundering. Finding that matters were past all remedy, Shāh Nawāz Khān quitted the city and fled; and thus the army without being beaten, left the enemy victorious. The next morning the Abdālīs entered the city without the least opposition.

Ādīna Beg Khān took the precaution to get early out of the place with his troops and all his fortune, and took a precipitate flight[4] to Jammū and Rājpur, where

1. *Cf* Cunningham, p. 94; Grant Duff, ii p. 28; Prinsep, pp. 5 and 6; and Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirin*, p. 862.

2. Grant Duff, ii. 28.

3. Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 74; and Cunningham, p. 94.

4. *Cf* Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirin*, pp. 862, 863; *Aḥwāl*, f. 52b; Muḥammad 'Alī *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 74; Būte Shāh, *Tārīkh-i Panjāb*, f. 170; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii 28; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 6.

he remained during the disturbances trying to reinforce his troops. Here in the hills he had to fight (1747 A.D.) with Gandā Singh Bhangī, Jhandā Singh Bhangī, Jassā Singh Rāmgarhia, Haqīqat Singh Kanhayyia, Jai Singh Kanhayyia, and Amar Singh Kingra, who were petty chiefs. Ādīna Beg Khān defeated all of them.[1]

Having reduced Lahore, Aḥmad Shāh Abdālī immediately advanced towards Delhi, and crossing the Beās and the Sutlej without opposition, approached Sirhind. Here he met Prince Aḥmed, the heir-apparent, and the Wazīr Qamaru'd-Dīn Khān, who were sent from Delhi to check his advance. Various skrimishes took place between the detatchments of the two armies, but nothing decisive occurred for about a month. The Mughal Wazīr was killed by a cannon-ball, while at prayers in his tent, but his army, under the charge of his son Mir Mannū, continued to repel the Durrānis, and totally repulsed and defeated them compelling them to march off homewards.[2] This happened in A.D. 1748 (= A.H. 1161).

Ādīna Beg Khān under Mu'īnu'l-Mulk (A.D. 1748—A.D. 1751).

The Panjab was thus recovered for the Emperor Muḥammad Shāh, and the government of Lahore and Multan was conferred by the Delhi Court on Mīr Mannū (1748 A.D.), with the title of Mu'īnu'l-Mulk, in acknowledgement of his services on this important occasion.

After the retreat of Aḥmad Shāh, Ādīna Beg Khān came down to Bist Jālandhar from Rājpur and settled in his country.[3] The new Viceroy of Lahore confirmed Kaurā Mal as judicial dīwān and his deputy, and retained the services of the experienced Ādīna Beg Khān, who

1. Cf. *Aḥwāl*, ff. 52 and 53; Latif, p. 306.

2. *Aḥwāl*, f. 53; Elphinstone, *History of India*, p. 716; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, pp. 7 and 8

3. *Aḥwāl*, f. 53.

governed the Jālandhar Doāb, with much tact and judgment.[1]

In the year A.D. 1751 Aḥmad Shāh Abdālī came into the Panjab for the fourth time, and marched towards Lahore. Mīr Mannū, the Viceroy of Lahore, being informed about this, went out to meet him half way, and not only resisted his attacks for four months, but several times came out and drove him to a distance. The Durrānīs subjected the intrenched posts of Mīr Mannū to a strict blockade, cutting off all communications. A council of war was then convened, consisting of Raja Kaurā Mal, Ādīna Beg Khān and other nobles. Ādīna Beg Khān, was of opinion that it was time to quit the intrenchment and to meet the enemy on open ground. Kaurā Mal differed on the ground that the Indian troops were no match in the field for the hardy Afghāns and that it would be madness to run the risk of such an unequal combat. He further held that after three or four days the Durrānīs wanting provisions, and already tired of so bloody and fruitless an expedition, would retire of their own accord. But the Viceroy, prompted by his own ardour, listened to the importunities of Ādīna Beg Khān, and coming out of his post on the 12th April, 1752, took up his position on the elevation of an old brick kiln near the village of Maḥmūd Bhattī. The armies moved into action, and a heavy cannonade followed. Rāja Kaurā Mal was killed on the field. Ādīna Beg Khān scarcely exerted himself and withdrew. Mīr Mannū saw that a prolonged contest would be ruinous; he retired to the citadel, and gave in his adhesion to the conqueror. Aḥmad Shāh being satisfied with the annexation of Lahore and Multan to his dominions, continued Mīr Mannū as his delegate in the

1 *Aḥwāl*, f. 53; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 94; Sohan Lal, *Umdatu't-Tawārīkh*, i 128.

new acquisitions; and himself retired to his native country.[1]

After the departure of the Abdālī invader, the Panjāb remained in a distracted condition. A war extending over a period of half a year, carried by strangers into the heart of the province, had necessarily enfeebled the administration, and the Sikhs were not slow to take advantage of this state of things. They entended their depredations in all directions, and laid waste the country lying between Amritsar and the hills. The Viceroy of Lahore ordered Ādīna Beg Khān, whose inaction at Lahore was not altogether above suspicion, to inflict on the seditious Sikhs a severe chastisement. Ādīna Beg Khān watched for an opportunity to destroy the Sikh union, and to reduce them to order. During a festival at Mākhowāl, a holy place of worship, while thousands of Sikhs had repaired thither on a pilgrimage, he suddenly fell upon them and defeated them. He was, however, careful to desist from wholly extirpating them[2]

Mīr Mannū did not long survive these events; he was killed by a fall from his horse in Muḥarram, A.H. 1167 (=A. D. 1754)[3], whereupon his widow, Murād Begam, also called Mughlāni Begam, proclaimed her minor son, Amīn-ud-Dīn, a child three years old, Viceroy under her own guardianship[4].

1. *Cf. Aḥwāl*, ff. 53 and 54; Muḥammad 'Ali, *Tarikh-i-Muẓaffarī*, f. 85; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirīn*, p. 889; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 548; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 96; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, pp 11 and 12; and Muḥammad Aslam *Farhatu'n Nāẓirīn* (Translation in Elliot's *History of India*, viii, 167, 168).

2. Malcolm, *A sketch of the Sikhs*, p. 82, Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 97.

3. Beale, p. 277; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirīn*, p 895; Muḥammad 'Alī, *Tārikh-i-Muẓaffarī*, f. 89.

4 *Cf. Aḥwāl*, f. 54; Muḥammad 'Ali, *Tārikh-i-Muẓaffarī*, f. 89; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Punjab*, p. 13; Forster *Journey from Bengal to England*, i. 315; and Malcolm, *A Sketch of the Sikhs*, p. 92.

Mughlānī Begam, the widow of Mīr Mannū, endeavoured to stand equally well with the court of Delhī and with the Durrānī king, and she betrothed her daughter to Ghāziu'd-Dīn,[1] the Delhī Wazīr. But the Wazīr wished to recover a province for his sovereign, as well as to obtain a bride for himself. Under the advice of Ādīna Beg Khān (in the beginning of A. H. 1169, A.D. 1755), he sent from Ludhiāna a force, which accomplished the march of forty or fifty *kos* in one day and night, and reached Lahore in two days. The widow of Mu'īnu'l-Mulk was asleep in her dwelling, and awoke to find herself a prisoner. She was carried to the camp of 'Imādu'l-Mulk, who, upon her arrival, waited upon her, and begged to be excused for what he had done. Having consoled her, he gave the province of Lahore to Ādīna Beg Khān for a tribute of thirty lakhs of rupees[2]. This done, the wazīr returned to Delhī.

Ādīna Beg Khān becomes the Viceroy of the Panjāb (A.D. 1755).

Aḥmad Shāh, on hearing this aggression, and occupation of Lahore by the Delhī Government, left Kandhār, crossed the Indus, and drove Ādīna Beg Khān out of the Panjab, who, being unable to resist, fled towards the waterless deserts of Ḥānsī and Hissār.[3]

Aḥmad Shāh then hastened to Delhī, where he ordered the town to be pillaged. Proceeding then to Mathrā he plundered everything and marched

Prince Timūr is appointed governor of Lahore.

1. Ghāziu'd-Dīn Khān, Amīr u'l-Umarā styled 'Imadu'l-Mulk, was the son of Ghāziu'd Dīn Khan Fīroz Jang. His original name was Shihābu'd-Dīn and was appointed minister by the Emperor Aḥmad Shāh in A. D. 1752, A. H. 1165, after the death of his father Beale, 149)

2. Cf. Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 98 *b*, 100*b*, Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 130; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 97; Forster, *Journey from Bengal to England*, i. 310; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 548; and Malcolm, *A Sketch of the Sikhs*, pp 92, 94.

3. Cf. Muḥammad 'Alī *Tārīkh-i-Muzaffarī* f. 100, 101; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 548; and Forster, *Journey from Bengal to England*, i. 317.

back in the year A.H. 1170 (=A.D. 1755-56). He returned to Kandhār, leaving his son, Tīmūr Shāh, in the charge of government of Multan and Lahore, with the General Jahān Khān, for his adviser.[1]

Adina Beg Khān is invited by the Governor of Lahore.

Adīna Beg Khān, who had assisted the Delhī Minister in recovering Lahore and who had fled on the appearance of Ahmad Shāh to Hissār, now appeared again on the scene. Opposed to the Afghān interests, he established himself in the Jālandar Doāb, and began to enlist the Sikhs in his service. His forbearance and connivance encouraged the Sikhs to create fresh disturbances and give renewed trouble to the government. The General Jahān Khān, sensible of his own inexperience in government and revenue matters, and convinced of Ādīna Beg Khān's extensive knowledge and ripe experience resolved to avail himself of that man's abilities. He wrote him several civil letters endeavouring canciliate him. At last he invested him with the supreme control of the territory of the Doāb, and sent him a *khil'at* of immense value at Lakki, where he had taken up his residence. Ādīna Beg Khān, esteeming this attention and favour as a mark of good fortune, applied himself sedulously to the proper administration of the Doāb. The Prince and the General, now fully convinced of his abilities invited him to Lahore. But this invitation was not relished by Adīna Beg Khān. He mistrusted their intentions and sent Shihāb Khān Begowālia, Chaudhrī Sāhib Khān Nousheriā, Dharam Dās Narinjarya, Chaudhrī Jodhā Nagri, and Rāi Ibrāhīm Kapūrthalia, as his representatives, with costly presents and apologies for non-compliance with the Prince's order. Not satisfied with his excuses, the Abdālī Prince sent a detatchment of troops under Murād Khān to punish the chief

1 *Ahwāl*, f. 54*b*; Muhammad 'Alī, *Tārikh-i-Muzaffari*, f. 103*b*; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 549.

and take possession of the Doāb. Ādīna Beg Khān, meanwhile, retired into the hills leaving the Doāb for Murād Khān. Shortly after having united the Sikhs to his own forces, Ādīna Beg Khān advanced to give battle to Murād Khān, who was accompanied by Sar Buland Khān, and Sarfrāz Khān, two Afghān generals. A fight ensued in which the Lahore troops sustained a signal defeat. Sar Buland Khān being slain on the field of action, Murād Khān and Sarfrāz Khān, seeing no recourse left them but flight, retraced their steps to Lahore with the remnants of their troops.[1]

Adina Beg Khān again retires to the hills.

After this flight the Sikhs desolated the whole province of the Jālandar Doāb, chiefly at the instigation of Ādīna Beg Khān. The Wazīr Jāhan Khan, on hearing this news, marched in person from Lahore, at the head of a considerable army, to inflict chastisement on the insurrectionary chieftain. Ādīna Beg Khān, on hearing of his approach retired into the northern hills, his usual place of shelter. The young Afghān Prince and his Wazir, Jahān, Khān, remained engaged for a while in punishing the increasing audacity of the Sikhs. Meanwhile Ādina Beg Khān reinforced his army by freely recruiting Sikhs. He now incited the Sikh chiefs against the Afghāns, and with their aid defeated a division of the Afghān troops under Sarfrāz Khān at Jullundur. The whole Panjāb was now in a state of commotion The Afghān Prince and his guardian. seeing that all their attempts to disperse the Sikhs had failed, and that the numbers of the insurgents were daily increasing by thousands, and aware that the

1. *Cf.* 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān* (Elliot's *History of India*, viii 265-66); Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*, p. 102; *Aḥwāl*, ff 4, 5; Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f 174; 'Abdu'l Karīm *Tārīkh-i-Aḥmad*, p. 10; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirīn*, pp. 908, 909; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p 549; M'gregor, *History of the Sikhs*, pp. 115-116, and Prinsep, *Origin of the Sikh Power*, p 15.

forces at their own disposal, however well-armed and disciplined, were too few in number to stand before them, considered it prudent to exacuate Lahore and retreat towards the Chenāb. They retreated in the night, unknown even to their own Indian troops.[1]

Disagreement between Ādīna Beg Khān and the Sikhs.

After the retreat of Prince Tīmūr and his minister, Jahān Khān, (A.D. 1758) Lahore was occupied by the triumphant Sikhs under their celebrated Jassā, the *Kalāl*, or brewster, who had declared the *Khālṣa* to be a 'State', and who now assumed the sovereignty of the country. Thus did the Sikhs become, for the first time, masters of Lahore. Although they owed their rise to power and freedom, in no small degree, to the courtesy and forbearance of their ally, Ādīna Beg Khān, yet they showed their gratitude only by expelling from Lahore, with disgrace, Khwāja Mirzā Jān, his agent. But that veteran chief was, in his return, not wanting in energy to retaliate.[2]

Ādīna Beg Khān invites the Mahrattas to the Panjāb.

At this juncture Ādīna Beg Khān invited the Mahrattas, who, led by Ragūnāth Rāo and Malhār Rāo Holkar, were now in camp at Delhi. He requested them to come to his assistance in the Panjāb, and promised a cash payment of a lakh of rupees for a march and fifty thousand for a halt. The Mahrattas, tired of camp life, and panting for action, jumped at the opportunity to distinguish themselves. They lost no time in marching up to Lahore. On the way, they met 'Abdu's-Samad Khān. Aḥmad Shāh Abdālī's General, in command of Sirhind, and inflicted on him a bloody defeat, taking him prisoner. Thence they pushed on to Lahore and entered the city in 1758. The Sikhs

1. *Cf* Latīf, 230, 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān* (Tr. in Elliot's *History of India*, viii. 267): and Khazān Singh, *History and Philosophy of the Sikh Religion*, i. 249

2. *Cf*. Latīf, 230; and Khazan Singh, i. 249.

evacuated the capital and, under cover of a dark night, fled beyond the reach of their pursuers.[1]

Adina Beg Khān is appointed Viceroy of the Panjāb by Ragūba (A.D 1758).

After the fall of Lahore, the Mahrattas speedily overran the country and in a few days their runners met those of Jahān Khān's. The latter, with Prince Tīmūr Shāh, had pitched his tents at Kachchī Serāī, where, taking up an intrenched position, he prepared for action A battle ensued, in which the Durrānīs were defeated, and Jahān Khān sought safety in flight along with his master. Accordingly, in the month of Sha'bān, A.H. 1171 (= April, A.D. 1758), he pursued the road to Kābul with the utmost speed, accompanied by Tīmūr Shāh, and made a present to the enemy of the heavy baggage and property that had accumulated during his administration. The Mahratta chieftains followed in pursuit as far as the river Attock, and then retraced their steps to Lahore. This time the Mahrattas extented their sway up to Multan. As the rainy season had commenced, they delivered over the province of Lahore to Adīna Beg Khān, on his promising to pay a tributary offering of seventy-five lakhs of rupees; and decided to return to the Deccan. Adīna Beg Khān had this victory celebrated at Lahore by beat of drum in May A.D 1758, and great rejoicings took place.[2]

1. *Cf. Ahwāl*, f 50, Būte Shah, *Tarīkh-i-Panjāb*, f. 146; Muhammad 'Alī, *Tarīkh-i-Muzaffari*. f. 102; Ghulām Husain Khān, *Siyaru'l Muta'akhkhirīn*, p. 909; 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān* (Translation in Elliots' *History of India*, viii, 267); 'Abdu'l Karīm, *Tārīkh-i-Ahmad*, p 10; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii 132; Forster. *Journey from Bengal to England*, i. 317, 318; Elphinstone. *History of India*, p. 724; Khazān Singh, *the Sikh Religion* i. 250; and Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, pp. 549 550.

2. *Cf. Ahwāl*, f 55; Muhammad 'Alī. *Tārīkh-i-Muzaffari*, f 102, Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 174b; Ghulām Husain Khān, *Siyaru'l-Muta'akhkhirīn*. p. 909; 'Abdu'l Karīm *Tārīkh-i-Ahmad*, p 10; 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān*, (Translation in Elliot's *History of India*, viii. 267); Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii 132; Stulpnagel, *The Sikhs*, pp 16, 17; Forster, *Journey from Bengal to England*, i. 317, 318; Elphinstone *History of India*, p. 724; and Khazān Singh, *The Sikh Religion*, i. 250.

Adīna Beg Khān had hardly settled in Lahore when Aḥmad Shāh came back to India to avenge the defeat sustained by his son. Ādīna Beg Khān was encamping at Jālālābād near the bank of the Beās, when he received the information that Jahān Khān was coming to seize him unawares by the route of Batāla and Aḥmad Shāh was himself marching towards Kalānaur. Ādīna Beg Khān immediately crossed the river by means of boats and fled to the hills for security. Jahān Khān sent trustworthy messengers to induce him to see him, but he did not agree. Being disappointed Jahān Khān joined the main army and marched onward. Just after the departure of Aḥmad Shāh from India, Adinā Beg Khān retraced his steps and re-established himself in the Doāb.[1]

Aḥmad Shāh returns to avenge the defeat of his son.

Nothing in the shape of order or discipline prevailed in the Panjāb after the departure of Aḥmad Shāh. The Rohīllas mutinied against Ādīna Beg Khān, under one Qutāb Shāh, and the Afghāns of Malerkotla joined them under their chief Jamāl Khān. The insurgent forces collected in large numbers at Bahlolpur, in the neighbourhood of Philaur, where Ādīna Beg Khān gave them battle. The engagement was a sanguinary one. The Afghāns and Rohīllas greatly outnumbered the viceroy's forces, whose loss in killed and wounded was great. Desertions had commenced in the Viceroy's army, when a little incident turned the scale. Jahān Khān's elephant happened to come so close to the Viceroy's, that Muḥhammad Taufīq, Ādīna Beg Khān's *mahāvat*, aimed a deadly shot at the former, and brought him down. No sooner had Jahān Khān fallen, then the insurgent toops, struck with

Rohillas and the Afghāns of Malerkotla cause trouble to Ādīna Beg Khān, who defeats them

1. This incident is not mentioned by any chronicler except Būte Shāh (*Tārīkh i Panjāb*, ff 174b, 176b).

panic, fled, leaving a large number of horses and elephants with the enemy.[1]

In the course of this battle 'Azīz Beg, Ādīna Beg's general, deserted him and fled. But Lāla Bishambar Dās, the minister, stuck to him and supported him till he won the struggle. After the victory Ādīna Beg Khān, fatigued and exhausted slept for a while and asked Lāla Bshambar Dās to receive the presents, offered by the officers of the army on this auspicious occasion. 'Azīz Beg also returned to offer his present with the rest but would not do so to the Lāla. The Lāla had not yet explained his position, when Ādīna Beg Khān himself got up and taunting 'Azīz Beg for his desertion compelled him to offer his present to the Lāla who, thereafter was appointed the paymaster-general.[2]

This victory over the insurgent tribes tended greatly to strengthen the position of Ādina Beg Khān in the Panjab, and spread terror throughout the whole province. He fixed his headquarters at Batāla, and appointed his own governors for the provinces of Multan, Thatta, and Lahore. The hill Rājās tendered their allegiance to him; the Zemīndārs made their submission; and so did Rāja Saif 'Alī Khān, of Kāngra. The Delhī Court conferred upon him the title of Zafar Jang Bahādūr, treating him as an independent chieftain.[3]

The Sikhs of the Mānjha country now began to give trouble, and, collecting in large numbers, carried on their depredations in the surrounding districts. Ādīna Beg Khān, with a view to driving the Sikhs out of the country, made the Zemīndārs take an oath that they would attack them and drive them away; and that wherever a Sikh was found, he would be immediately killed,

1. Būte Shāh, *Tārikh-i-Panjāb*, f. 176b; *Aḥwāl*. f. 56.
2. Aḥwal, ff. 56,57
3. *Cf.* Muḥammad Aslam, *Farḥatun' Nazirīn*. (Tr. in Elliots' *History of India*, viii. 169); Būte Shāh, *Tārikh-i Panjāb*, f. 176b; and M'gregor, *History of the Sikhs*, i, 130-131.

or made prisoner. Mīr 'Azīz Beg was appointed to see to the enforcement of this undertaking. This man was accompained by a large number of horsemen, and 4,000 carpenters with their axes; these latter for the purpose of cutting down and clearing the jungle, where the Sikhs were in hiding. The Sikhs thus attacked and hunted out from every place of concealment fled in all directions. and a portion of them, bolder than the rest, went to Rāmgarh (then known as Rām Nomi, Rām Rauni, or Rām Rorī), and there took refuge in the mud fort, under the Sikh leaders Jai Singh Kanhayya, and Jassā Singh Rāmgarhia, Mīr 'Azīz, hearing of this, surrounded the fort. Many Sikhs sallied out and fought with the assailants, numbers being killed, and taken prisoners.[1]

Death of Ādīna Beg Khān.

At this time Ādīna Beg Khān was attacked with colic in his palace, in the town of Batāla and died on the 11th of *Muḥarram* A.H. 1172 (=September 15, A.D. 1758). His body was according to his wishes, conveyed to Khānpur,[2] in the neighbourhood of Jālandhar, and interred there.[3]

Ādīna Beg Khān left no issue. On the death of Ādīna Beg Khān, Jankū Rāo, the Mahratta Chieftain, who was stationed in the vicinity of the metropolis, entrusted the government of Lahore to a Mahratta chief called Shāmājī. Sadiq Beg Khān, one of Ādīna Beg Khān's followers, was appointed ot the administration of Sirhind, while the management of Jālandar Doāb was given to Ādīna Beg Khān's widow.

1. Būte Shah, *Tārīkh-i Panjāb*, f. 177; M'gregor, *History of the Sikhs*, i. 131,132.

2. The town of Khānpur is situated 1½ miles north-west of Hoshiarpur on the Hoshiarpur Tanda Road and contains 3 206 inhabitants according to the census of 1901. *Hoshiarpur District Gazetteer, 1904, Part A, p. 221.*

3. *Aḥwāl* f. 61b., Muḥammad 'Ali *Tārīkh i-Muẓaffari*, f. 108; Būte Shāh, *Tārīkh-i Panjāb*, f. 177; M'gregor *History of the Sikhs* i. 132; Beale, 34. In the *Hoshiarpur District Gazetteer, 1904*, it is mentioned that the tomb of Ādīna Beg Khān is at Naloyan in the Hoshiarpur District (p. 17).

Ādina Beg Khān played a distinguished part in the diplomacy of the Panjāb and India. From the humble position of a soldier he rose to be a Viceroy. His experience and strong common-sense, his diplomacy and address helped him to rise steadily from position to position. During storms of confusion and anarchy, raised by parties with conflicting interests, he maintained his strength and position, and kept his territory prosperous and profitable. Prinsep[1] has some interesting remarks about him. 'He contrived to acquire,' he says, 'something at every change, and availed himself of every opportunity to aggrandize and strengthen his power, with a depth of cunning, and a readiness which gained for him a high reputation for wisdom. He was a master of the arts and shifs of Indian diplomacy. The Sikhs he amused, and secured immunity from their depredations, by occasionally paying for their services, and he would even by their forbearance when too weak to coerce them.'

The man and statesman.

He was shrewd artful, unscrupulous, and sometimes cruel. Once he ordered a confectioner, who had declined to supply him with preserves, to be boiled alive as he boiled his own jam. The poor wretch was saved by the intercession of public, but felt a burning pain in his body ever afterwards.[2]

Extravagance seems to have been the rule of Ādina Beg Khān's life. Apart from the presents the annual revenue of the province was thirty-five lakhs of rupees, but the treasury was always empty. In order to avoid a crisis the Khān invented a novel method. Half the troops were suspended for six months in the year, and on returning to duty relieved the other half, which was suspended in turn; so that while the whole army was

1 *Origin of the Sikh Power*, p. 17.
2. *Ahwāl*, f. 58.

kept on a permanent basis the maintenance charges were reduced to a moiety.

In spite of such devices the expenses were beyond control and he had to devise one means after another to meet the demands of army. Once he was told that a very rich Gosain physician lived in the hills. He shifted his camp to these hills and on pretext of illness sent for the physician. The physician, though skilled in the art of diagnosis, found no symptoms of any disease. At last after long and fruitless inquiry he requested the cunning monarch to inform him of his disease. Ādīna Beg Khān immediately informed the physician that he was suffering from the worry of paying the overdue salaries of his troops and that he was informed he (the physician) had a remedy of his worries. The physician, being enlightened saved his life by offering two cups of *ashrafīs*.[1]

With all his shortcomings, temperance and continence were his conspicuous virtues. He did not find a girl on whom to bestow his affections for the whole of his life, but near the end of his days in A.D. 1757 he married a street girl of great charm. On the very first night when he was informed by the girl that she was a Sayyid[2] by caste, he apologised to her and divorced her. Yet he supported her for the rest of her life.[3]

Administration and Organisation.

The victory over the insurgent tribes in the Panjab tended greatly to strengthen the position of Ādīna Beg Khān, and spread terror throughout the province. He fixed his headquarters at Batāla, and appointed his own governors for the provinces of Multan, Thatta, and Lahore.[4]

---

1. *Aḥwāl*, f. 58.

2. The Sayyids are considered to be the highest caste among Muhammadans. Hence, out of respect, their daughters are not generally married by low castes.

3. *Aḥwāl*, ff. 61 and 62.

4. *Farḥatu'n Nāẓirīn* in Latif's *History of the Panjāb*, p. 232.

As it has already been stated, the revenue of the province during the Khān's time was thirty-five lakhs of rupees excluding the offering and presents received from the tributary chiefs in the hills. The following list of Civil Officers is mentioned in *Aḥwāl-i-Ādīna Beg Khān* (f 57):

Governors (*Afsarān-i-Mulk*).

1. Chaudhrī Jauhrī Mal, of Phagwāra.
2. Gurū Wad Bhāg Singh, of Kartarpur.
3. Rāi Ibrāhīm Khān, of Kapurthala.
4. Karam Bakhsh, Rajput, of Multan.

Secretary (*Diwān-i-Daftar*) Bhivāni Das, of Sultanpur.

Finance Minister (*Mukhtār-i-Āmadanī*) Dargahi Mal, Qānūngo, of Rahon.

Collector of Sultanpur and its dependencies, Lala Sri Nivās of Sultanpur.

'Azīz Beg was the first Commander of Forces under Ādīna Beg Khān, but he was removed from this office, when he deserted the army during a conflict with Qutub Shāh near Bahlolpur (A.D 1855). Lala Bishambar Das was asked to occupy the office vacated by the deserter.[1] The army of Ādīna Beg Khān was composed of the following units:

Cavalry	...	5,000
Infantry	..	9,000
Cavalry and infantry maintained by tributary *jāgirdārs* of hills	.	10,000
Couriers	...	395
Carters and hay-cutters	.	5,000
Other menials	...	5,000[2]

1 Aḥwāl, ff. 55 and 56

2 Aḥwāl, f. 56.

Ādīna Nagar a town in the Gurdaspur District, was founded by Ādīna Beg Khān in the summer of A.D. 1752 when he encamped near Pathankot. He purchased land for this townfrom the Rājpūt Zamindars of Harchand[1] tribe, at a cheap rate; but after populating the town, the Khān very liberally afforded them the privilege of receivihg the terminal tax of this town.[2] Ādīna Beg Khān also planted gardens round the city, which still perpetuate his memory.

Ādīna Nagar.

MUḤAMMAD BĀQIR MALIK.

---

1. A sept of Rajputs found in Hoshiarpur. It ranks below the Dadwāl, Rose, H. A., *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, Vol. II, 327.

2. *Aḥwāl*, ff. 60b and 61.

THREE OLD DOCUMENTS

By

M. Mohammad Shafi', M.A.

Principal, Oriental College, Lahore

THREE OLD DOCUMENTS

IT is hardly necessary for me to invite attention to the wealth of old documents—*sanads* of land grants, sale-deeds, letters of appointment, etc.—mostly Mughal, some pre-Mughal, still found in the country, though often in private possession; nor to the desirability of studying and publishing at least the more important and typical ones out of them, on account of the valuable historical materical, fresh or corroborative, which they usually contain. Many of them not only illustrate, as nothing else can, the noble charitable-mindedness of the pre-Mughal and Mughal rulers of India, they also throw light on their system of administration,[1] furnish names and titles of amirs, qāḍis and other officials, with dates, supply historical and geographical material and often present good examples of the calligraphy of the period.

---

1. The fact that in Lahore the Sikh Government replaced the Mughal Government does not seem to have produced any radical changes in the system of administration. A contemporary writer remarks as follows in connection with his own family history, incidentally showing how the Mughal system survived the Mughal rule :

عہد اورنگ زیب میں اجداد بزرگوار بعہدہ قضای لاہور و دہلی سرفراز ہوئے۔ بعد خطاب خانی پایا۔ دس ہزار روپیہ کی جاگیر اور بحساب پانچ روپیہ فی صدی ہر ایک قبالہ بیع و رہن و ہبہ و تملیک وغیرہ پر مقرر تھا۔ بعد انقلاب سلطنت چغتائی اگرچہ جاگیر نہ رہی مگر لقب اور عہدہ بنا رہا۔ میرے دیکھنے کی بات ہے کہ سوائے مہر مہری قاضی مسیح الدین و مفتی امام دین کے کوئی قبالہ اجرا نہیں ہوسکتا تھا اور جو بغیر مہر قاضی خانہ کے لکھا پڑھا جاتا تھا وہ معتبر نہیں سمجھا جاتا تھا۔ راجہ کھڑک سنگھ اور راجہ دھیان سنگھ اور جمعدار خوشحال سنگھ جیسے ارکان ریاست وقت خرید مکانات کے محتاج مہر قضا خانہ کے ہوتے تھے۔

[*History of the Punjab* (in MS.) by Mufti Tājuddīn, circa 1869.]

A collection of 188 such documents was published in 1926 by M. Bas͟hīr-ud-Dīn Aḥmad of Delhī under the title *Farāmīn-i-Salāṭīn*, and some few have appeared in the Journals of learned societies and the Proceedings of the Historical Records Commission, but that considerable amount of work remains yet to be done in this field, will be clear from the fact that in Lahore alone I have seen over 150 such documents in three collections. The Panjab University Library has been acquiring some and now has about fifty. The object of this note is to study three of the rarer and more curious ones of the lot in the University. They belong to the Lodhī, Sūr and Mug͟hal periods and are dated A.H. 927, 955 and 981, respesctively. They all came from Sandīla, District Hardo'ī (U. P.).

A general observation may be made here about the script in which they are written. The Lodhī document is a *sanad* of land-grant. The upper portion is written in *Ta'līq*, the lower portion transliterates the Persian text in Hindī sript. We know from 'Abbās S͟hirwānī[1] that S͟her S͟hāh had appointed two *kārkuns* in every *purganah*, one to write Hindī and the other to write Persian, but this document shows that at least transliteration in Hindī was in use even under the Lodhīs. The Sūr document is written in a modified form of *Ta'līq* with a general tendency towards *Nasta'līq*, while the Mug͟hal document is virtually in *Nasta'līq*, with some traces of *Ta'līq*. I am not competent to say anything about the Hindī script which the Lodhī document has. It must be considerably different from the current script, judging from the fact that Hindī scholars who read it for me had conciderable difficulty in deciphering it.

We now take these documents one by one.

---

1. Qānūngo: *S͟her S͟hāh*, p. 359.

(1) A LODHI DOCUMENT.

THIS document is written in *Ta'līq* on strong paper 8½"×5½" in 6 lines of Persian covering about 5 inches. The transliteration of the same in Hindī characters is written in 8 lines.

It contains apparently an order for giving possession of 300 (in Hindi 100) *bighas* of land to a certain Sheikh Ḥasan (son) of Barkhurdār Ḥusain, who had been granted this land in the village Gonda of the *parganah* Sandīla, included in the *khāliṣa* lands, presumably, of Sulṭān Ibrāhīm II, son of Sulṭān Sikandar (923-930). The village Gonda, I am told, is now called Gondwah and is at about 5 *kos* from Sandīla, District Hardo'ī. Sheikh Ḥasan had no male issue. A descendant of his daughter, now living in Sandīla, has supplied me with the above information. Sheikh Ḥasan is distinctly called Ḥasan ibn Barkhurdār in the letter of exchange (خط مبادل) which he signed in Dhī Qa'dah 947 and which also is now preserved in the Panjab University Library. The text reads as follow :—

TEXT

l. 1 این سطور تحریر یافت در معنی آنك سی صد بیگه زمین

بنجر منجمله موضع گونڈه

l. 2 متصل چکیسر اعمال پرگنه سندیله باسمی شیخ حسن

برخوردار حسین از بندگی حضرت

l. 3 سلیمانی خلدالله ملکه و سلطانه عمل خالصه دیوان اعلی

l. 4 شقداری ملك ابوالفتح وصول کنانیده شده است

l. 5 بدهند و یاد دارند ازین بابت مزید تاکید نطلبند

l. 6 دیده (؟) است

l. 7 الخامس والعشرین شهر مرجب رجب سنة سبع عشرین و

تسعایة تد ارخت (؟) بالحضور فی

[This is followed by Hindī transliteration of th above.]

TRANSLATION

l. 1 These lines have been written on the followin subject : 300 bighas of uncultivated land out of th village Gonda,

l. 2 near Chakesar, in the Parganah of Sandīla granted to Ḥasan son of Bar<u>kh</u>urdār Ḥusain by Hi Solomon-like Majesty—

l. 3 may his dominion and rule last for ever !—out o the *<u>Kh</u>ālişa* lands, administered by the *Dīwan-i-A'lā*,

l. 4 under the *<u>Sh</u>iqdārī* of Malik Abu'l-Fatḥ, hav been assigned to him.

l. 5 The possession may be given and remembered Any further corroboration on the subject should no be asked for.

l. 6 Seen.

l. 7 Dated in (our) presence (?) on the 25th of th honoured month of Rajab 925.

Note.—The last line has a phrase occuring also i the Sūr document, the reading of which is not quite certain I read the line as beginning with the last words, followe by the words at its beginning, thus:—

قدارخت (؟) بالحضور فی الخامس والعشرین شهر مرجب رحب سنة

سبع عشرین و تسعایة

قد ارخت بالحضور may be compared with the concluding line in a ***firmān*** of Akbar quoted in M. Bashīr-ud-Dīn Aḥmad's ***Farāmīn-i-Salāṭīn***, p. 1, which reads as follows:—

تحرير المطاع العالى بالمشافه (بالمشافهة) الـعاية الوالية (العالية ؟) خاقانيه (الخاقانية)

It may be added here that the translation of the whole document is rather of a tentative nature. If any further documents of this kind from the same period come to light a more accurate rendering may become possible.

(2) A SŪR DOCUMENT.

THIS is a private, but unsigned letter, written on the 17th Jumād al-'Ūlā, 955 A.H. = 24th June 1548 A.C. in the reign of Islām Shāh (952—960 = 1545—1552) by a courtier of his. The addressee is an individual Aḥmad by name. He had taken possession of some land belonging to one Sheikh Rājū Ḥujjāb[1] who was an influential *amīr*, and a favourite of the King's cousins Ibrahīm Khān and Mubāriz Khān (Muḥammad 'Ādil), both of whom ascended the throne later[2]. The letter warns Aḥmad to give up the land as otherwise he would come to trouble. The addressee is throughout referred to in the third person as "that brother".

The document is written on a piece of strong paper 10" × 6". The writing is in *Shikasta Ta'līq* with a tendency towards *Nasta'līq*. The date is written at the bottom. At the top is written in *Ṭughra* هوالله احد, and a postscript is appended in the right hand margin, written from bottom to top. The letter is punctuated with round circles, used as stops. The penultimate line has the phrase which I have read tentatively as: قد ارخت بالحضوري

1. Apparently the word is to be read as *Ḥujjāb* (for *Ḥājib al-Ḥujjāb* ?). Badā'ūnī II 362 says about 'Isā *Ḥujjāb*, an *Amīr* of Sher Shāh's court: که وکیل و وزیر طور بود

In the *Miftāḥ al-Futūḥ* of Khusraw (Panjab University MS. fas. 6) occurs the compound میرحجاب in the following verse:—

بصف میمنه حجاب را میر
مبارك باربك سيف جهانگیر

Possibly *Nuwwāb* (vulg. Nawāb) is also to be similarly explained.

2. For the genæological table of the dynasty, see Lane-Poole, *Muhammadan Dynasties* (London, 1894) p. 303.

Text

هو

الله احد

(l. 1) برادرم عزیز میاں احمد ص[1] دام عزه از علاول خان[2] ملک کا کر مقرب عزیز چناں معلوم شده است (l. 2) که آن برادر در موضع ملیسه (بایه ؟) انعام میاں شیخ راجو حجاب مقدار پنجاه بیگهه زمین بزور چند سال است (l. 3) می کارد، این نوع چگونه باشد ○ معلوم می شود در حساب آن برادر این بادشاهی نیست (l. 4) واگرنه (؟) این چنین کارهای نکند○ این بادشاه دیگر طریق است خیر تا همو ساعت است (l. 5) که کسی چیزی نگاه‌ندا است، آدمیاں شیخ مذکور بجهته (sic) مستغاث بر بادشاه آمد[ه] بودند (مگر) (l. 6) این جانب فریاد کردن نداد دلداشت او کرده بجانب آن برادر مخصوص نوشته شده است (l. 7) می باید که برسیدن پروانه از زمین موضع مذکور باز آیند و ادمیان خود را تاکید کرده بنویسند (l. 8) که بادم شیخ راجو دهکه نکنند○ و زمین که می کارند○ گذاشته بدهند این جانب مخصوص نوشته است (l. 9) آن برادر ازین خرق باز آیند○ درین باب مزید تاکید نطلبند، قد ارخت

بالحضور فی (l. 10) ماه جمادی الآخر ۹۰۰

١٧

1 This ص is probably an abbreviation of صلی الله علیه وسلم. The form now commonly used in India is صم.

2. *Nūn* has not been dotted in most places in the text, following the original

[حاشیه]

(l. 1) درینجای هر یك (؟) عهده داران وابراهیم خان و مبارز خان

(l. 2) برادر زادگان بادشاه مرحوم رعایت (l. 3) ونواخت طرف شیخ

راجو بسیار می کنند ○ (l. 4) و با اینجانب بسیار انواع گفتند ○ (l. 5) اگر این

جانب درین جا نمی آمده بودیم (l. 6) در بابت این سخن بجانب برادری

(l. 7) فرمان حتمی صادر میکنانیدند ○ (l. 8) کیفیت برین جمله است

از زمین گذرند از (l. 9) خرق باز آیند ○ آیند ○ آیند ○

TRANSLATION

My dear Brother Mian Ahmad, may his dignity be everlasting !

It has come to my knowledge from 'Alāwal Malik Kakar, his favourite, that that brother has forcibly brought under cultivation for some years fifty bighas of land of the village ملیه (Ballia ?), which had been granted rent-free to Sheikh Rājū Ḥujjāb. It seems that that brother does not reckon this government as a government, otherwise he would not have behaved as he has done. This King is of another sort. There is safety only until such time that someone has not reported this matter (to His Majesty). The abovesaid Sheikh's men had come in order to complain to the King, (but) I did not allow them to clamour for justice. After consoling the heart of the man (Sheikh Rājū), I have written to that brother this special letter. It behoves him to give up the land in question immediately after the messenger reaches there, and to warn his men in writing not to use violence against Sheikh Rājū's agent, but to give him possession of

the land which they have been cultivating. I have written this special letter. That brother should give up his folly and should not ask for any further reminders on the subject. Dated in (our) presence on

the 17th Jumāda'l Ākhar 955.

[Postscript]:

Here everyone—officials, Ibrāhīm Khān[1] and Mubāriz Khān,[2] nephews of the late King (Sher Shāh)—honours Sheikh Rajū and shows favour to him, and they said sundry things to me. But for my arrival here, they would have got an irrevocabale *firmān* issued about this matter. This is the state of affairs. He should give up the land. He should abandon this unwise conduct. Abandon it! Abandon it!

1. *I.e.*, Ibrāhīm b. Ghāzī Khān, nephew of Sher Shāh, who later ascended the throne and reigned from A. H. 961 to 962.

2. *I.e.*, Sulṭān Muḥammad, commonly known as Mubāriz Khān 'Adli son of Niẓām Khān, nephew of Sher Shāh, see Sujān Ray, *Khulāsat ul-Tawārīkh* (Delhi, 1918) p. 330. He reigned from A.H. 960 to 961.

(3) A *ṢŪRAT-I-ḤĀL*[1] (MANIFESTO) FROM THE PERIOD OF AKBAR

THIS document dated in Sha'bān 981 A. H. = November 1573 A.C., contains a statement of the facts of a case by a certain Ibrāhīm b. Sheikh Gadā'ī who asks the people to corroborate the same. This Ibrāhīm was going to Gaur, when a Hindū, Bhikhārī Dās by name, gave him seven gold mohurs for delivery to his family. Ibrāhīm failed to do this and was promptly hauled up before the *Dīwān* and other officials by Sahs Mal son of Bhikhārī Das. Ibrāhīm pleaded not guilty, and explained that robbers had robbed him of the *mohurs* in question as well as his own baggage. He was ordered to trace the robber. This he did successfully, but as the robber did not admit having taken the money, the parties were ordered to keep him in custody. Sahs Mal would have nothing to do with the robber, who escaped on the third day from the custody of Ibrāhīm. Thereupon he was again hauled up by the plaintiff in court, which ordered him to pay the amount due. His plea was rejected and he was put in prison. Ultimately at the intercession of the *Dīwān* he was set at liberty, so that he might produce the robber again. This he did a second time, and kept the robber in his own custody for two months, but Sahs Mal would not take him in custody. Ibrāhīm now wanted corroboration of these facts from the members of the public. Twelve persons gave these corroborative remarks mostly at the foot of the document, such as شاهدته, شهد بمافیه فلان, گواه شد فلان, and ماهوالمسطور واقع. These persons include three *Makhdūmzādehs*, one *Qāḍī* and one *Muftī*. Most of the signatures are preceded or followed by the remarks: کتب بخطه (written in his own hand), but four by the words

1. For this term see *Farāmīn-i-Salāṭīn*. p. 79.

کتب باذنه, showing that these last were signed by proxy.

Who was the *Sā'il* who calls himself Sheikh Ibrāhīm b. Sheikh Gadā'ī? One might be tempted to think that he was one of the sons of Sheikh Gadā'ī b. Jamālī of Delhi (d. 976)[1], about whom Badā'ūnī (III. 76) tells us: خانۀ اخلاف او همچون دیگران خراب است. But if Sheikh Gadā'ī, who is one of the signatories of the document (dated 981)[2], is the father of the *Sā'il*, as seems likely, he cannot be identified with the famous Sheikh Gadā'ī of Delhi. Of course Gadā'ī was a fairly common name about this period.

The identification of other persons mentioned in the document also presents difficulties, as no place-name, except Gaur, is mentioned and enough information is not given to distinguish the men from others of the same name. Even the indentification of Gaur is not entirely free from doubt. It is true that an invasion of Bihār and Bengāl by Akbar's armies took place about A. H. 981, but the capital town Gaur was certianly not reached in 981. As capital of Bengal, it may, perhaps, stand for Bengal and it is possible that Ibrāhīm was going there with the army but the text does not supply the necessary details. Gaur as name of any other place in Akbar's India is not mentioned in the *Ā'īn-i-Akbari*.

We now proceed to give the text and a translation of the document in question.

TEXT

سوال می کند و نواهی[3] می خواهد اضعف العبّاد (sic) ابراهیم |

ابن شیخ گدائی که ثمان (sic) هر یك را روشن و مبرهن | است که این

1. See *Ma'āthir al-Umarā* II, 540 Badā'ūnī III, 76 has 976 or 979.

2. The writer at first wrote 961, then changed it into 981. This may be a *bona fide* correction for one of the two seals, which this document has, bears the date 973.

3. The original dots the final ی here and elsewhere.

سایل را وقت گور آمدن هفت مهر زر | سرخ بهکهاریداس خرج برای
خانه خود داده بود | و این سایل در راه می آمد که دزدان اسباب این
جانب را | با مهرها وغیره مذکور غارت کرده بردند و این سایل | صبر
کرده در خانه خود آمد که پسر بهکهاریداس | اسمه سهسمل وگجادهر
پیش دولت مآبی مرزا سید اختیار | دیوان و امارت مآبی خواجه
سلطان محمد وشیخ الاسلام | امین و امیر یار محمد و میرانا بیك برادر نواب
بیك[1] محمد خان بحضور | ایشان طلب کرد که هفت مهر زر سرخ پدر اینجانب
اسمه | بهکهاریداس برای ما بدست ابراهیم خرجی داده | بود بما نمیدهد
این سایل گفت که آری داده بود فاما | دزدان در راه غارت کردند
ایشان حکم کردند که دزد را | پیدا کرد[2] (sic) بدهید، این سایل چند روز
تفحص کرد[2] دزد را حاضر | آورد دزد مذکور بعضی اسباب قبول
کرد و مهرهاء را | قبول نکرده، پنج مسلمانان گفتند که دزد را چه اعتبار |
چیزی قبول کند و چیزی قبول نکند بعده همه | ایشان حکم کردند که داعی
و مدعی هر دو دزد را | نگاهدارید اینجانب دزد را گرفته پیش
سهسمل | آورده که یك کس از تو باشد و یك کس از ما این دزد | را
نگاه داریم سهسمل حکم ایشان تجاوز کرد و اینجانب | دزد مذکور را نگاه

1. Written in the right hand margin about three lines higher up—like *Bāashāh*, which really belongs to *l.* 5 from the bottom, and is actually written at the top of the document in the right had corner, to show respect.

2. For کرده See also p. 287 *l.* 10 (آمده written in the original as امد)

داشت بعد سیوم روز دزد گریخته | باز سهسمل مذکور پیش میر طاهر بیك مستغاث کرد باز | این سایل حاضر شد میر طاهر بیك حکم کردند که مال هندو | بدهید، این سایل گفت که این قضیه ما پیش خواجه دیوان | و خواجه امین مشخص شده است که من دزد را بسهسمل | حاضر کرده دادیم (sic) او نگرفت و دزد گریخت میر طاهر بیك | این سایل را در بندی خانه انداخته که مال هندو از | تو خواهم دهانید، باز دوات مآبی مرزا اختیار | دیوان خود متوجه شده بمیر طاهر بیك گفت که این را | چند روز مهلت بدهید اگر دزد را تفحص کرده | آورد فبها و اگرنه هرچ شرع فرماید بر آن عامل | باشند- این طور کرده این سایل را خلاص کردند باز | این سایل رفت دزد را تفحص کرده بفرمان خدای تع[1] | دزد در دست آمد چنانچه خواجه دیوان و امینان | حضرت[2] بادشاه دیدند و تا د و ماه دزد در خانهٔ این | سایل در بندیخانه بود و سهسمل مذکور حاضر نشد | و دزد را نه گرفت هرکرا بر صحت این حال و صدق این مقال | آگاهی بوده باشد گواهی خود را بنویسد تا عندالله ثواب یابد | تحریراً فی شهر شعبان العز (sic المعظم؟) ۹۸۱

ما هوالمسطور صدر را واقعا (کذا)

[مهر] عبده سلطان محمد ابن مظفر علی ۹۷۳

1. For تعالی.
2. See p. 292 note 1

شهد بما فيه عبدالله . . . كتب بخطه

ما هو المسطور صدراً واقع كتبه ركن الدين بن فضل الله بخطه

شاهدته ، العبدالله شمس الدين ولد عالمشاه كتب بخطه

[مهر : والله اعلم بالصواب حرره مفتی معین الدین............۹٦۱]

شهدبما فيه الفقير الحقير میان شیخ گدائی مخدومزاده کتب بخطه ك (؟)

ابراهیم ابن خواجا گواه شد ، کتبه باذنه ،

شهد بما فيه فيروز ولد شيخ محمود مخدوم زاده کتب بخطه

گواه شد محمد محمود مخدومه (کذا) زاده ، کتبه باذنه

گواه شد مجدالدین قاضی (؟) کتب بخطه

شاهدته قاضی طاهر ابن حانس (؟) کتبه باذنه ،

گواه شد سکندر (؟) سید بده ، کتبه باذنه ،

TRANSLATION

The humblest of men, Ibrāhim b. S͟heik͟h Gadā'i makes this petition and begs for corroboration (of what is stated hereafter). It is manifest to every one of you that to this petitioner, when coming to Gaur, Bikhāri Dās gave seven gold *mohurs* for delivery to his people, for their expenses. But when the petitioner was on his way, robbers waylaid him and took away his baggage, the said *mohurs*, etc. The petitioner bore his loss with fortitude and came home. Bikhārī Dās's sons Sahs Mal, and Gajādhar, summoned the petitioner before the Asylum of the State Mirzā Sayyid Ik͟htiyār the ***dīwān***, the Asylum of the Emirate K͟hwāja Sulṭān Moḥammad,

the Sheikhul-Islām Amīn, Amīr Yār Mazīd and Mīr Aqā Beg brother of Nawwāb Beg Moḥammad Khān, and in their presence claimed that his father Bhikhārī Dās sent them seven gold *mohurs* through Ibrāhīm for their expenses, but that he (Ibrāhīm) refused to hand over the money to them. This petitioner admitted that he had indeed received the money but that robbers had robbed him of it. They (the Amīrs) ordered that the robber should be produced (in court) and this petitioner searched for the robber diligently for some days, and (eventually) produced him (in court). The robber confessed having taken away certain items of the baggage, but did not admit that he had taken away the *mohurs*. Five Muslims said. "What credibility has a robber? He admits one thing, and denies another." Subsequently they (the officers mentioned above) unanimously ordered that both the defendant[1] and the plaintiff should keep the robber in their custody. 'This side' (*i.e.*, the petitioner Ibrāhīm) took the robber to Sahs Mal and said to him: "Let there be a man from you and a man from me (so that) we might keep the robber in custody." Sahs Mal disobyed their orders and 'this side' (the petitioner) kept the robber in custody. After the third day the robber escaped.

Again the aforesaid Sahs Mal petitioned Mīr Ṭāhir Beg and this petitioner again presented himself before him. Mīr Ṭāhir Beg ordered that the amount due to the Hindū should be paid up. This petitioner submitted that the case had been investigated by the Khwāja Dīwān and the Khwāja Amin and that the robber had been duly produced by the petitioner and handed over to Sahs Mal, but that he did not take him in custody and the robber escaped. Mīr Ṭāhir Beg put this petitioner in prison, saying that

1. *Lit.* one who prays.

he (the Mīr) must make him (Ibrāhīm) pay the money due to the Hindū. After this the Asylum of the State Mīrzā Ikhtiyār, the *dīwān*, himself turned his attention to the case and said to Mīr Ṭāhir Beg: "Let him be granted a few days' respite. If after searching for the robber he can produce him, well and good, otherwise you can carry out the dictates of the Law (*Sharī'a*)." Having accepted the suggestion, he (the Mīr) set the petitioner free. Again the petitioner went in search of the robber and as ordained by God, exalted be He, the robber was caught, so that the Khwāja Dīwān and the Amīrs of His Majesty the King saw him. For two months the robber was kept imprisoned in the house of this petitioner but the aforesaid Sahs Mal did not turn up and did not take the robber in custody.

Whosoever has knowledge of the accuracy of these facts and of the truth of this statement, let him record his testimony to that effect, so that he may find his due reward from God.

Written in the honoured (?) month of Sha'bān 981 [=November 1573].

What is recorded actually did happen.

Seal: His (*i.e.* God's) servant: Sulṭān Muḥammad ibn Muzaffar 'Alī. 973.

'Abdullāh... ... ...bears testimony to what is recorded herein. Written in his own hand.

What is written above did happen. Written in his own hand by Rukn-ud-Dīn b. Faḍlullāh.

I witnessed this. Written in his own hand by the servant of God Shams-ud-Dīn son of 'Ālam Shāh.

Seal: And God knows best. Written by Muftī Mu'īn uddīn . 961.

The destitute, the insignificant, Mīān Gadā'ī Makhdūmzādeh bears witness to what is recorded here. Written in his own hand. K (?)

Witnessed by Ibrāhīm b. Khwāja. This is written with his permission.

Fīrūz son of Sheikh Maḥmūd Makhdūmzādeh bears testimony to what is stated herein. Written in his own hand.

Witnessed by Muḥammad Maḥmūd Makhdūmzādeh. This was written with his permission.

Witnessed by Majdudīn Qāḍī (?) Written in his own hand.

I witnessed this. Qāḍī Ṭāhir b. حاذس (?) This was written with his permission.

Witnessed by Sikandar (? son of) Syed Buddha. Written with his permission.

Photo-prints of the three original documents are appended herewith.

2067

[illegible]

[illegible]

१००

2068

برادرم عزیز میان احمد سلمه الله تعالی [illegible] مسرور نموده جانی [illegible] معلوم [illegible]

[illegible] برادر [illegible] انعام [illegible]

[illegible]

۹۴۴ [illegible]

پوری جلالین کی۔

حواشی کے سلسلے میں ایک بات خاص طور سے قابل لحاظ ہے۔ چونکہ ہندوستان میں باستثنا سندھ اور بعض ساحلی علاقوں کے عربی کبھی نہیں بولی گئی۔ اس لئے یہاں نسبتۃً حواشی وشروح کی گرم بازاری زیادہ رہی۔

یہاں عربی متون کو سہل کرنے کے لئے حاشیہ اور شرح کے طور پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اس ملک کے لکھے ہوئے حواشی بہت ہی مفید ہوتے ہیں چنانچہ پروفیسر مارگولیتھ نے اپنی کتاب متعلقہ تفسیر بیضاوی میں ہندوستانی حاشیہ کی بہت تعریف کی ہے۔

۶ - قرآنی انڈیکس

انڈکیس موجودہ شکل میں تو زمانۂ حال کی پیداوار ہے مگر انڈکیس بمعنے اعم جس کے لحاظ سے فہرست بھی ایک قسم کا انڈکیس ہے قدیم زمانے سے پایا جاتا ہے۔ البتہ الفاظ کا انڈکیس زیادہ چیز نہیں۔ اسلامی ادبیات میں الفاظ کے انڈکیس کا وجود اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سے مسلمانوں نے علم اطراف الحدیث کی طرف توجہ کی۔ اطراف الصحیحین مصنفہ ابن عبید دمشقی المتوفی سنہ ۴۰۰ھ غالباً پہلی تصنیف ہے جو انڈکیس کے طور پر لکھی گئی۔ اگر یہ خیال صحیح ہے تو انڈکیس کا خیال سب سے پہلے مسلمانوں ہی کے دماغوں میں پیدا ہوا اور انہوں نے ہی اس کو عملی جامہ پہنایا۔

ہندوستان میں قرآن پاک کے دو انڈکیس لکھے گئے ہیں :-

ایک تو بادیہ قطب شاہی کے نام سے مشہور ہے جس کا مصنف علی کربلائی ہے

اُس نے اپنی یہ علمی خدمت عبداللہ قطب شاہی والیٔ دکن (۱۰۳۵ھ سے ۱۰۸۳ھ تک) کے نام معنون کی تھی۔ یہ دو حصّوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں آیات ابتدائی حروف کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہیں اور دوسرے حصے میں آخری حرف کے اعتبار سے۔

دوسرا انڈیکس جو اس سے زیادہ اہم و مفید تر ہے نجوم الفرقان ہے جو ایک مصطفٰے بن محمد سعید نامی صاحب علم و فضل کی دماغ سوزی کا نتیجہ ہے مصنّف نے اُسے اورنگ زیب کے نام معنون کیا تھا۔ یہ کتاب ہادیہ قطب شاہی کی طرح صرف آیات کی ابتدائی و آخری حروف کا انڈیکس نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کے ہر لفظ کا۔ یہ انڈیکس اپنی ترتیب و تفصیل کے لحاظ سے اپنے ہم نام دوسرے انڈیکس نجوم الفرقان مرتبہ فلوگل کے ہم پلّہ ہے۔

دونوں نجوم کا مقابلہ ایک فرق تو یہ ہے کہ فلوگل نے الفاظ کو مادے کے حروف کے اعتبار سے جمع کیا ہے۔ اور مصطفٰے نے خود الفاظ کے حروف کا لحاظ کیا ہے اور یہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ جو شخص لفظ کا مادہ نہیں جانتا وہ فلوگل کے انڈیکس سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتا۔ ایک عامی شخص کے نقطۂ نظر سے مصطفٰے کا نجوم الفرقان بہتر ہے۔ لیکن لغوی نقطۂ نگاہ سے فلوگل کا نجوم فوقیت رکھتا ہے۔ اگر یہ دونوں سہولتیں ایک میں جمع کر دی جائیں تو وہ انڈیکس لاجواب ہو۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ فلوگل نے سور و آیات کے لئے جدا جدا اعداد اختیار کئے ہیں اور مصطفٰے نے بجائے سور و آیات کے جزو اور رکوع کا حوالہ دیا ہے۔ جزو کے لئے اعداد اور رکوع کے لئے حروف ابجد اختیار کئے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس لحاظ سے فلوگل کا نجوم کہیں بہتر ہے مگر عہد حاضر کی ہر قسم کی ترقیوں اور سہولتوں کو دیکھتے ہوئے دونوں میں مقابلہ کرنا کسی طرح قرین انصاف نہیں بہرحال الفضل للمتقدم ۔

بعض حواشی کا ذکر اپنی مشہور فہرست الکتب کشف الظنون میں کیا ہے۔ تفسیر بیضاوی میں سورۂ فاتحہ و سورہ بقر کی تفسیر زیادہ اہم سمجھی جاتی ہے۔ علامہ نے اسی حصۂ تفسیر پر حاشیہ لکھا ہے۔ یہ حاشیہ نہایت مفید ہے۔ خلاصۃ الاثر کا مصنف مصری علامہ سیالکوٹیؒ اور اُن کی تصانیف کی تعریف کرتا ہے۔ حاشیہ کے متعلق لکھتا ہے رائیتھا وطالعت فیھا ابحاثاً دقیقۃ۔

اس حاشیہ کی خصوصیات حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ متن بیضاوی کے الفاظ مغلقہ کی لغوی، صرفی و نحوی تشریح و توضیح۔

۲۔ مبہم عبارت کی توضیح۔

۳۔ بیضاوی کی بیان کردہ احادیث کی تنقید۔

۴۔ بیضاوی شافعی تھے اور سیالکوٹی حنفی۔ اس حاشیہ کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ علامہ سیالکوٹی شافعی مسائل کے مقابلے میں حنفی مسائل کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں۔

دوسرا حاشیہ قابل ذکر کمالین حاشیہ جلالین ہے۔ یہ حاشیہ مولوی سلام اللہ المتوفی سنہ ۱۲۲۹ھ کا ہے جو دہلی کے مشہور محدث عبدالحق حقی کی اولاد میں ہیں۔ سلام اللہ بھی بڑے محدث تھے ان کا حاشیہ جلالین کے اختصار کی رعایت سے مختصر ہے اور ہندوستان میں متداول۔

تیسرا حاشیہ ہلالین حاشیہ جلالین ہے۔ اس کے مصنف ابوتراب علی المتوفے سنہ ۱۲۸۱ھ ہے جو کئی تصانیف عربیہ کے مالک ہیں۔ ہلالین شرح ممزوج کے طور پر ہے اور کمالین سے زیادہ جامع ہے۔ لیکن ہلالین صرف آخری پارے کی تفسیر ہے اور کمالین

ہیں۔ آپ کا خاص پوائنٹ یہ ہے کہ قرآن پاک کی ترتیب ایک باقاعدہ کتاب کی ترتیب و تالیف کے مطابق نہیں ہے۔ بلکہ آپ سورتوں کی مثال ایسے احکام سے دیتے ہیں جن کو بادشاہ وقتاً فوقتاً حسب ضرورت جاری کرتا ہے۔ شاہ صاحب نے یہ مقابلہ نہایت تفصیل اور دقّتِ نظر کے ساتھ کیا ہے جو بڑی حد تک اُپج ہے۔

چوتھے باب میں موجودہ تفاسیر پر ایک عام تبصرہ ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ مفسروں نے اپنے اپنے مختلف نقطۂ نظر سے تفسیریں لکھی ہیں۔ مثلاً ماہر صرف و نحو نے صرفی و نحوی نقطۂ نگاہ سے تفسیر لکھی اور ایک فلسفی نے فلسفیانہ زاویۂ نظر سے۔ اس عام میلان طبع سے بجائے فائدہ کے یہ سخت نقصان پہنچا کہ لوگ قرآن کی روح سمجھنے سے قاصر رہے۔ اس کی مثال۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں ٹھیک ایسی ہے کہ علم تجوید نے پڑھنے والوں کی توجہ آیات کے معانی پر غور و فکر کی بجائے، قرأت کی طرف منعطف کر دی۔

۵۔ حواشی تفاسیر

حواشی تفاسیر کے ذیل کی تین تصانیف قابل ذکر ہیں۔ تفاسیر میں تفسیر بیضاوی کو جو رتبہ حاصل ہے محتاج بیان نہیں۔ بہت سے علماء نے جن میں کئی ایک ہندوستانی بھی شامل ہیں اس پر حاشیے لکھے ہیں۔ ہندوستانیوں کے حواشی میں سب سے مشہور حاشیہ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی المتوفی ۱۰۶۷ھ کا ہے جو مصر میں چھپ چکا ہے۔ علامہ سیالکوٹی عہد شاہجہانی کے ملک العلماء تھے اور کئی تصانیف کے مالک۔ آپ کے حواشی کی شہرت آپ کی حین حیات ہی میں ہند سے نکل کر قسطنطنیہ تک پہنچ گئی تھی۔ چنانچہ حاجی خلیفہ نے جو آپ کا ہمعصر تھا آپ کے

۲۔ناسخ ومنسوخ کا علم نہ ہونا۔
۳۔شان نزول سے ناواقفیت۔
۴۔نحوی ولغوی دشواریاں۔

۱۔مغلق وغریب الفاظ کی نسبت لکھتے ہیں کہ ایسے الفاظ کے معنے حضرت عبداللہ ابن عباس سے معتبر ذرائع سے ہم تک پہنچ گئے ہیں جن کو فتح الخبیر میں جمع کر دیا گیا ہے۔

۲۔ناسخ ومنسوخ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قدما نے نسخ کے مفہوم کو بڑی وسعت دی جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ آیات منسوخہ کی تعداد پانسو تک پہنچا دی گئی۔جلال الدین سیوطی نے ان پر غور و خوض کیا تو ان کی تعداد پانسو سے کم کر کے ۲۰ تک محدود کر دی۔ شاہ صاحب نے مزید کمی کر کے آیات منسوخہ کی تعداد صرف پانچ بتائی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ مولانا عبیداللہ صاحب سندی جو آجکل مکہ معظمہ میں مشغول درس وتدریس ہیں فرمایا کرتے تھے کہ جن پانچ آیتوں کو شاہ صاحب نے منسوخ قرار دیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک بھی منسوخ نہیں۔

۳۔شان نزول کی بابت شاہ صاحب کا خیال ہے کہ سبب نزول کے مفہوم کے بارے میں عجیب خلط مبحث ہے۔ ہر وہ واقعہ جس پر کسی ایک آیت کا اطلاق ہو سکتا ہے، اور جو جناب رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش بھی آیا ہو۔ غلطی سے اُس آیت کی شان نزول قرار دے دیا گیا ہے۔ "نزلت الآیۃ فی ھذا" جو قدما کے کلام میں پایا جاتا ہے۔ اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ یہ واقعہ اس آیت کی شان نزول ہے۔

تیسرے باب میں شاہ صاحب نے قرآنی اسلوب بیان کے خصائص بیان کئے

مستقل کتاب ہے۔ خود شاہ صاحب نے اس کتاب کا پانچواں باب قرار دیا ہے۔

پہلے باب میں شاہ صاحب نے چند اصول بیان فرمائے ہیں بعض نمونے کے طور پر یہاں عرض ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ مضامین قرآنیہ پانچ قسم کے ہیں۔ احکام۔ مخاصمہ۔ التذکیر بآلاء اللہ۔ التذکیر بایام اللہ۔ التذکیر بالموت و بعد الموت۔ قرآن چار قسم کے لوگوں سے تحدی کرتا ہے۔ مشرکین، منافقین، یہود اور نصاری، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ مفسرین کو یہ پہلا اصول ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ قرآن شریف کا اسلوب بیان اول سے آخر تک عرب قدیم کے طرز بیان کے مطابق ہے نہ کہ بعد کے مصنّفین و مؤلفین کے طرز کے مطابق۔ دوسرا اصول یہ بیان فرماتے ہیں کہ جن آیات میں تذکیر بآلاء اللہ ہے۔ وہاں اصل مقصود تزکیۂ نفس ہے نہ کہ فلسفیانہ یا تاریخی مسائل کی تعلیم۔ خداوند تعالےٰ نے وہی واقعات بیان فرمائے ہیں جو بدیہی ہیں اور وہی تاریخی قصے دہرائے ہیں جو عام طور سے مشہور ہیں۔

پھر آپ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل غلط اصول ہے کہ ہر آیت کی کوئی نہ کوئی شان نزول تسلیم کی جائے اور اسی شان نزول کے ماتحت اُس آیت کی تفسیر کی جائے۔

دوسرے باب میں تفسیر قرآن کی دشواریوں کا ذکر ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک نہایت سلیس سہل اور سادہ عبارت میں نازل ہوا ہے جس کو معمولی سے معمولی قابلیت رکھنے والا عرب سنتے ہی سمجھ لیتا تھا۔ چونکہ آیات متشابہات پر غور و خوض کرنے سے رسول مقبول نے منع فرمادیا تھا اس لئے انھوں نے ایسی آیات کی فلسفیانہ تشریح و توضیح کی جستجو ہی نہیں کی۔ البتہ جب اہل عجم اسلام لائے تو مندرجہ ذیل قسم کی دشواریاں نمودار ہوئیں :-

۱- بعض الفاظ کا اغلاق و ابہام

ومغلق ہیں کہ لغت کی کتابوں سے مدد لئے بغیر سمجھ میں نہیں آتے ۔ مثال کے طور پر سورہ فاتحہ کی تفسیر ہدیۂ ناظرین ہے :۔

الحمد للّٰه (یثنی ثنیۃ) رب العالمین (یغذی غذیۃ) الرحمٰن الرحیم (یغضی فیض جیب) مالک یوم الدین (یغبن شقی یزقن تقی) ایاک نعبد (ثبتنی نیتی) وایاک نستعین (تغیثنی) اھدنا الصراط المستقیم (فی غی بغی نجنی) صراط الذین انعمت علیھم (بششت بشیشۃ) غیر المغضوب علیھم (غضبت غضبۃ) ولا الضالین (نفی بغی ۔ خذنی بخفض غض)

خود کتاب کا نام مشکل ہے ۔ 'جب' کے معنی تو خیر آسان ہیں ۔ کنواں ۔ لیکن 'شغب' مغلق لفظ ہے جس کے معنے ہیں چیزیکہ از راہ دور باشد ۔ 'جب شغب' سے ایسی تفسیر مراد ہے جو عام طرز سے جدا ہو ۔ غنیمت ہے فاضل مصنف نے صرف ایک ہی پارے کی تفسیر لکھی ۔ یہ تفسیر چھپ چکی ہے ۔

۴ ۔ اصول تفسیر پر ایک کتاب

یہ الفوز الکبیر ہے جس کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے ۔ شاہ صاحب نے اسے فارسی زبان میں تصنیف کیا تھا مگر کسی بزرگ نے جو غالباً مدراس کے رہنے والے ہیں عربی میں ترجمہ کر دیا ہے ۔ اس عربی ترجمے کا مطبوعہ نسخہ میں نے برٹش میوزیم لندن میں دیکھا تھا ۔ یہ کتاب فی الواقع لاجواب ہے اور اپنے موضوع پر اپنی نظیر آپ ۔ یہ تصنیف انیق اس لائق ہے کہ اس کا ذکر ذرا ربط کے ساتھ کیا جائے ۔ یہ کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے ۔ مگر فتح الخبیر کو جو بجائے خود ایک

اکثر وبیشتر تصنّع اور آورد سے پُر ہے۔ سہ نثر ظہوری، پنجرقعہ وغیرہ سب اسی قسم کی پیداوار ہیں۔ عرفی و صائب ایران کے رہنے والے تھے یہاں آکر یہاں کی فضا اور یہاں کے ماحول کی تاثیر سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان کا کلام جس قدر ہندوستان اور ترکی میں مقبول ہے خود ایران میں نہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد نے سخندان فارس میں کسی موقع پر کسی ایرانی نقاد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ شاعر شاعری کے لئے بہترین فطری استعداد رکھتے تھے مگر ہندوستان میں جاکر راہ سے بے راہ ہو گئے۔

غرض صنعت گری، تکلف و آورد ہندوستانی فضا کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس ملک میں عربی کی اس قدر اشاعت و گرم بازاری نہیں ہوئی جس قدر فارسی کی ہوئی مگر یہاں کی عربی پیداوار ہندوستانی ماحول کے اثرات سے کیونکر محفوظ رہ سکتی تھی۔ اور کچھ نہ سہی تو صنعت مہملہ ہی میں تفسیر لکھ ڈالی گئی مشہور ہے لوگوں نے فیضی پر اعتراض کیا کہ بے نقط تفسیر لکھنا بدعت ہے۔ اس نے جواب میں کہا کہ واہ بے نقط لکھنا کیونکر بدعت ہو سکتا ہے جبکہ ہمارا کلمہ طیبہ لا اٰلہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہی صنعت مہملہ میں ہے۔

۲۔ دوسری تصنیف اس ذیل کی جُبّ منتخب ہے۔ جو صرف آخری پارے کی تفسیر ہے اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہے صنعت منقوطہ یعنی سواطع الالہام والی صنعت مہملہ کے برعکس صنعت میں لکھی گئی ہے۔ اس کے مصنف اسی شہر کے رہنے والے ہیں جہاں سے میں آرہا ہوں یعنی الٰہ آباد کے۔ اور یہ حال کے مصنف ہیں۔ یہ تفسیر مختصر تر اور مہمل تر ہے کیونکہ بمقابلہ صنعت مہملہ کے صنعت منقوطہ کا التزام بہت ہی مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تصنیف میں تفسیری الفاظ ایک دو سے زیادہ نہیں ہوتے۔ اور ایسے غیر مانوس

کسی دماغی کاوش میں مبتلا تھا۔ دریافت کیا کہ کیا فکر درپیش ہے۔ ابوالفضل نے جواب دیا کہ بھائی صاحب کی تفسیر بے نقط کے مہملہ دیباچہ میں والد کا نام لانا چاہتا ہوں عرفی نے کہا کہ یہ کیا مشکل ہے اپنے لب و لہجہ کے مطابق 'ممارک' لکھ دو۔ اگر یہ قصہ صحیح ہے تو میرا خیال ہے کہ یہ گفتگو خود فیضی سے ہوئی نہ کہ ابوالفضل سے۔

ابوالفضل و فیضی کو عام طور سے ملحد کہا جاتا ہے مگر اس تفسیر میں اوّل سے آخر تک کوئی بات الحاد کی نہیں ملتی۔ اہل سنت والجماعت کے صحیح عقائد کے مطابق یہ تفسیر لکھی گئی ہے۔

ادبی اہمیت کے علاوہ تفسیر کے نقطۂ نظر سے سواطع الالہام کو کوئی وقعت حاصل نہیں صنعت مہملہ کی پابندی کی وجہ سے تفسیری جملے بہت مختصر ہیں بلکہ اکثر ہوا ہے کہ جہاں کہیں بلا ضرورت مضمون غیر منقوطہ الفاظ میں ادا ہوتا چلا گیا وہاں تو خلاصے طول طویل فقرے ہیں اور جہاں یہ ممکن نہ ہوا۔ وہاں صرف ایک آدھ لفظ بڑھا کر ٹرخا دیا گیا ہے۔ اختصار کے لحاظ سے یہ تفسیر جلالین کے ہم پلہ کہی جاسکتی ہے مگر مضمون اور افادیت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی نسبت نہیں۔

اس موقع پر ایک بات خاص طور سے قابل لحاظ ہے۔ غالباً ہندوستان کی فضا صنعتگری، نمائشی لفاظی اور تصنع آمیز طرز کے لئے بہت موافق ہے۔ ادب سنسکرت کے متعلق میں نے ماہرین فن سے سنا ہے کہ انتہائی درجے کی تصنع آمیز شان رکھتا ہے فارسی میں امیر خسرو کا طرز جہاں تک مثنویات کا تعلق ہے خاص کر قران السعدین میں نہایت صنعتگرانہ اور تصنعات سے پُر ہے۔ اعجاز خسروی تو بے راہ روی کی نمایاں ترین مثال ہے۔ ابوالفضل کا طرز خواہ اس کے رقعات کو لیجئے یا آئین اکبری کو دیکھئے

اور ابوالفضل اور ابوالخیر کے ناموں کے مفہوموں کو لغز کے طور پر ادا کیا ہے۔ ان لغزوں کا اطلاق ان ناموں کے علاوہ دیگر ہم معنے الفاظ پر بھی ہو سکتا ہے۔ بقیہ چھ ناموں کو مصنّف نے معموں میں ظاہر کیا ہے۔ راقم الحروف کو ان معموں کے حل کرنے میں کافی دماغ سوزی کرنی پڑی۔ ایک دو معمے مع حل کے مثال کے طور پر ذیل میں عرض ہیں :-

۱- مبارک کے نام کا معمہ - اساس العلم (یعنی لفظ علم کا آخری حرف) اصل الروع (یعنی لفظ 'روع' کے مترادف لفظ 'قلب' کا آخری حرف) مطلع الالہام (لفظ الہام کا پہلا حرف) راس الرؤس (یعنی رؤس کا پہلا حرف) امام الکرام (یعنی کرام کا پہلا حرف)

۲- ابوالبرکات کا تعمیہ :- والد عاد اصلہ اصل الروع مروم دور الاکر و مکرر ابد الدہر

لفظ 'والد' سے 'ابو' حاصل ہوا۔ اب 'برکات' باقی رہ جاتا ہے۔ 'ب' حاصل ہوتی ہے عاد اصلہ اصل الروع کہنے سے۔ 'روع' کے معنی قلب کے اور 'قلب' کی اصل یعنی آخری حرف 'ب' ہے۔ عاد اصلہ اصل الروع سے یہ مراد کہ لفظ 'والد' کے ہم معنی لفظ 'ابو' کے آخر میں 'ب' لگاؤ۔ 'رکا' حاصل ہوتا ہے 'مروم مردور الاکر' کہنے سے۔ اس کے یہ معنی کہ 'اکر' کو الٹا کرو۔ اس سے 'رکا' حاصل ہوا۔ اب 'ت' باقی رہ جاتی ہے۔ یہ حاصل ہوتی ہے 'مکرر ابد الدہر' سے۔ لفظ 'دہر' کی ابد یا انتہا حرف 'ر' ہے اور اس کے عدد دو سو اور اس کا مکرر یعنی دوگنا چار سو جو حرف 'ت' کے عدد ہیں۔

مولانا شبلی نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ ایک دفعہ عرفی ابوالفضل کے پاس گیا تو

لزوم مالایلزم کی پابندی میں لکھی گئی ہیں

یہاں دو قابل ذکر ہیں :-

ایک سواطع الالہام ہے جو خاصی ضخیم کتاب ہے اور جسے علامہ فیضی نے صنعت مہملہ میں لکھا ہے فیضی فارسی شاعری میں تو بیدطولے رکھتا ہی تھا لیکن عربی ادب پر بھی پورے طور سے قادر تھا۔ اس کی دوسری تصنیف عربی بھی اسی التزام کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ اس کا نام موارد الکلم وسلک درر الحکم ہے۔ اس میں مذہبی مسئلے اور اخلاقی مقولے صنعت مہملہ میں درج ہیں۔

سواطع الالہام کے شروع میں ایک بسیط مقدمہ ہے موسوم بہ سواطع دو حصوں میں منقسم ہے۔ ایک حصے میں خود مصنف کا حال درج ہے اور دوسرے میں علوم قرآنیہ کا ذکر ہے۔ ہر ایک حصہ کئی کئی ٹکڑوں میں منقسم ہے اور ہر ٹکڑے کا نام ساطع رکھا ہے۔ چھوٹے سے چھوٹا ساطع ایک سطر کا ہے اور بڑے سے بڑا تیس چالیس سطور پر مشتمل ہے۔ طویل ترین ساطع مصنف نے اپنے باپ کی شان میں لکھا ہے۔ مقدمے کے آخر میں ایک نظم اسی صنعت کی پابندی کے ساتھ ہے جس میں مصنف نے اپنی تصنیف کی تعریف کی ہے۔

فیضی آٹھ بھائی تھے۔ آٹھ نام یہ اور نواں نام والد کا۔ فیضی نے ان نوں ناموں کو حروف منقوطہ سے بچنے کے لئے معمے اور لغز کے طور پر بیان کیا ہے۔ معمے اور لغز میں یہ فرق ہے کہ معمے کا مدلول ایک ہی ہوتا ہے اور حروف کے ہیر پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔ لغز کا اطلاق، مفہوم کے اشتباہ کے باعث کئی چیزوں پر ہو سکتا ہے۔ مصنف نے اپنے

ہوتے تو اپنے وقت کے امام سمجھے جاتے۔ میں اوپر عرض کر آیا ہوں کہ ہندوستان کی تصانیف عربیہ میں اُپج اور جدت کی تلاش فضول ہے۔ لیکن اس رائے کا اطلاق تمام تصانیف ہند پر نہیں ہوتا۔ کچھ شاندار مستثنیات بھی ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ درحقیقت ایسی تصنیف ہے جس میں بڑی حد تک اوریجنلٹی ہے۔

فتح الخبیر میں شاہ صاحب نے ان تمام احادیث کو جمع کر دیا ہے جن میں آیات قرآنیہ کی کچھ نہ کچھ تفسیر پائی جاتی ہے۔ سیوطی نے اپنی مشہور کتاب اتقان میں ایک باب باندھا ہے جس میں اس قسم کی اُن احادیث کا ذکر ہے جو عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہما سے بوساطت ابن علی طلحہ اور ضحاک مروی ہیں۔ لیکن فتح الخبیر میں وہ تمام صحیح احادیث مذکور ہیں جو دوسرے اسناد سے بھی مروی ہیں۔ یہ کتاب شاہ صاحب کی ایک بڑی تصنیف الفوز الکبیر فی اصول التفسیر کا پانچواں باب ہے۔ اس کتاب کا ذکر آگے آئیگا۔ فتح الخبیر کی محدثانہ تفسیر کا نمونہ یہ ہے:-

اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَر۔ قال الرسول ھو نھر۔ ان شانئک عدوک۔

قل ھو اللہ کے متعلق لکھا ہے۔ قال المشرکون صف لنا ربک فانزل اللہ علیہ قل ھو اللہ احد۔

اتقان اور اس کتاب میں یہ بھی فرق ہے کہ اول الذکر میں سلسلہ اسناد مذکور ہے اور فتح الخبیر میں نہیں۔

۳- ادبی اور صنعتی تفسیریں یعنی وہ تفسیریں جو صنعت

۳۔ تیسری تصنیف اس ذیل کی تفسیر احمدی ہے جس کا پورا نام التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ ہے۔ اس کے مصنف ملاجیون المتوفی ۱۱۳۰ھ محتاج تعارف نہیں۔ اپنے وقت کے جید عالم تھے۔ ان کی دوسری تصنیف عربی 'نورالانوار' شرح المنار بھی جو اصول فقہ میں ہے بہت مشہور ہے۔

یہ تفسیر احمدی تمام قرآن کی تفسیر نہیں ہے بلکہ صرف اُنہیں آیات کی ہے جن سے احکام شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں۔ دیباچے میں لکھتے ہیں کہ کسی نے آج تک ایسی آیتوں کو جمع نہیں کیا جن سے احکام نکلتے ہوں۔ میں نے بچپنے میں سنا تھا کہ امام غزالی نے اس قسم کی پانسو آیات جمع کی ہیں مگر جب میں نے غزالی کی تصانیف کو ڈھونڈا تو معلوم ہوا کہ میں نے غلط سنا تھا۔ بالآخر میں نے خود یہ کام شروع کیا اور پانچ برس کی مدت میں ختم کر سکا اور چھ برس میں نظر ثانی کی۔

ملا صاحب نے شروع میں اُن تمام سورتوں کی فہرست دی ہے جن سے احکام نکلتے ہیں اور جن سے نہیں نکلتے (خالیۃ عن الاحکام) ان کی بھی فہرست دی ہے۔

وہ پہلی آیت جو اس ذیل کی ہے سورہ بقر کی یہ آیۃ ہے۔ ھوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا۔ اس آیت سے یہ حکم نکالا ہے کہ ان الاباحۃ اصل فی الاشیاء۔ آخری پارے کی تمام آیتیں خالیہ عن الاحکام ہیں بجز سورہ کوثر کے جس سے حوض کوثر کا وجود استنباط کیا ہے۔

۴۔ چوتھی تصنیف فتح الخبیر بما لابد من حفظہ فی علم التفسیر ہے جو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصنیف ہے۔ شاہ صاحب فی الواقع محتاج تعارف و تعریف نہیں۔ نواب صدیق حسن صاحب نے کیا خوب کہا ہے کہ اگر شاہ صاحب ابتدائی دور میں

نے علی متقی ہی کے خلیفہ سے استفاضہ کیا تھا۔

اس تفسیر میں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے آیات قرآنیہ کے شئون نزول صحیح و معتبر حدیثوں سے مستنبط کئے ہیں۔ کہیں ادبی نکات بھی بیان کر جاتے ہیں۔ ہر آیت کی تفسیر نہیں کرتے بلکہ صرف انہیں آیات سے سروکار رکھتے ہیں جن کے شئون نزول مروی ہیں۔ اس کے دو قلمی نسخے انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہیں۔

۲ - دوسری کتاب اس ذیل کی ترجمۃ القرآن ہے جس کے مصنف شیخ محب اللہ الٰہ آبادی المتوفی ۱۰۵۸ھ ہیں۔ آپ حضرت فرید شکر گنج رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں ہیں جن کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ تک منتہی ہوتا ہے۔ شیخ ایک زبردست عالم بھی تھے اور بلند پایہ صوفی بھی۔ تصوف میں ان پر محی الدین ابن عربی کے فلسفے کا رنگ غالب تھا۔ وہ اپنی تمام تصانیف میں زیادہ تر ابن عربی ہی کے فلسفے کی تشریح و توضیح کرتے ہیں اسی وجہ سے انہیں ہندوستان کا ابن عربی کہا جاتا ہے۔ الٰہ آباد میں ان کا مزار عام و خاص کی زیارت گاہ ہے۔ ان کی بہت سی تصانیف ہیں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں۔

فاضل مصنف نے یہ تفسیر بالکل صوفیانہ نقطۂ خیال سے اور خاص کر وحدۃ الوجود کے زاویہ نظر سے لکھی ہے۔ کئی باتوں میں علمائے ظاہری سے اختلاف رکھتے ہیں مثلاً فرعون کی بابت سورہ یونس کی اس آیت سے وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر۔ الخ سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ وہ آخر میں ایمان لے آیا تھا اس لئے وہ مومن مرا۔ افسوس ہے کہ یہ تفسیر نہ میری نظر سے گذری اور نہ اس کا کسی کتب خانے میں موجود و محفوظ ہونا بتایا جاتا ہے۔ البتہ میں نے اس کا حاشیہ جو خود شیخ کا لکھا ہوا ہے اور ایک مستقل تصنیف ہے انڈیا آفس لائبریری میں دیکھا ہے۔

دوسری تفسیر التفسیر المحمدی ہے جو شیخ محمد بن احمد میانجی بن نصیر گجراتی المتوفی ۹۸۲ھ کی تصنیف ہے۔ وہ ظاہری و باطنی دونوں قسم کے علموں کے جامع تھے فاضل مصنّف نے جیسا کہ دیباچہ میں لکھا ہے، یہ تفسیر آیات کا باہمی ربط ظاہر کرنے کے لئے لکھی ہے۔ یہ تفسیر بہت مختصر ہے اور ہنوز شائع نہیں ہوئی۔ میں نے اس کا قلمی نسخہ برلن کے کتب خانے میں دیکھا تھا۔

تیسری تفسیر تفسیر مظہری ہے جو پانی پت کے شہرۂ آفاق قاضی ثناء اللہ المتوفی ۱۲۲۵ھ کی تصنیف انیق ہے۔ قاضی صاحب حضرت مرزا مظہر جان جاناں کے مرید تھے۔ انہیں کے اسم گرامی پر اس تفسیر کا نام تفسیر مظہری رکھا ہے۔ قاضی صاحب اپنے عہد کے بڑے زبردست فقیہہ تھے۔ شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی جو ان کے ہم عصر تھے اُن کو 'بیہقی ہند' فرمایا کرتے تھے۔ ان کی مالا بد فارسی میں فقہ کی مشہور کتاب ہے۔ یہ تفسیر معانی بے بہا اور نکات عالیہ سے پُر ہے۔ کچھ اجزاء ہندوستان میں طبع ہو چکے ہیں۔

۲۔ وہ چار تفسیریں جو مختلف نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں

۱۔ ان میں سے ایک شئون المنزلات ہے جو علی متقی برہانپوری المتوفی ۹۷۳ھ کی تصنیف ہے۔ علی متقی اپنے وقت کے نہایت بزرگ اور عالم با عمل تھے آخری عمر میں ہجرت فرما کر مکہ معظمہ تشریف لے گئے تھے۔ آپ کئی ایک تصانیف کے مالک ہیں جن میں کنز العمال جو حدیث میں ہے اور حیدرآباد سے شائع ہو چکی ہے بہت مشہور ہے۔ شیخ عبد الحق حقی دہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ جب حج کرنے تشریف لے گئے تو انہوں

کے وجوہ اعراب میں ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اعراب کی ۴ ۲ ۵ ۴ ۴ ۳ ۴ ۸ ۲ ۱ صورتیں قائم کیں۔ اس رسالہ کا کوئی نسخہ میری نظر سے نہیں گذرا۔ نہ معلوم دنیا کے پردے پر کہیں موجود ہے یا نہیں۔ البتہ آزاد بلگرامی نے اپنی مشہور عربی تصنیف سبحۃ المرجان میں اس کا اقتباس دیا ہے یا بجنسہٖ نقل کر دیا ہے۔ ہر لفظ کے کئی کئی وجوہ اعراب۔ بیان کئے ہیں جن کو باہم ضرب دینے سے مندرجہ بالا حیرت انگیز تعداد حاصل ہو جاتی ہے۔

یہ تفسیر بعینہٖ تفسیر جلالین کی طرح شرح ممزوج کی ترکیب پر ہے۔ مگر جلالین سے زیادہ مشرح اور جامع ہے تمامی قرآنی قصص تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں اور آیات کا شان نزول بھی درج ہے اس کے علاوہ آیات کا باہمی ربط بھی دیا گیا ہے۔ فاضل مصنّف نے دو خصوصیتیں اول سے آخر تک بالالتزام برقرار رکھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر سورہ کے آغاز میں سورہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں اور دوسرے یہ کہ صورت کے مضمون کے مطابق بسم اللہ کی تضمین کرتے ہیں مثلاً سورۂ ناس میں بسم اللہ کی تضمین اس طرح ہے :-

بسم اللہ المتجلی باسمائہ وصفاتہ وافعالہ فی الناس

الرحمن بتکمیلہ بعد اضافتہ نور الوجود علیہ

الرحیم بحفظہ من شر ما فیہ وشر ما خرج عنہ

قل أعوذ برب الفلق میں بسم اللہ کی تضمین اس طرح ہے :-

بسم اللہ المتجلی بکمالاتہ فی النور الفالق

الرحمن باستاعۃ ذلك النور

الرحیم باعاذۃ من عاذ بہ من الشرور

غرض ہر سورہ میں بسم اللہ کی تضمین مضمون سورہ کے مطابق کرتے ہیں۔

نہ کوئی کتاب لکھی ہے۔ ان مصنفین کی عربی تصانیف و تالیف کی تعداد اسی سے زیادہ ہے ان میں سے مندرجۂ ذیل پندرہ کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں :۔

(الف) ان میں سے تین کتابیں تو قرآن کی عام تفسیریں ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳
(ب) چار ایسی تفاسیر ہیں جو کسی خاص نقطۂ خیال سے لکھی گئی ہیں ۔ ۔ ۔ ۴
(ج) ایک تصنیف اصول تفسیر پر ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱
(د) دو تفسیریں محض صنعت لزوم مالایلزم کی پابندی میں لکھی گئی ہیں ۔ ۔ ۔ ۲
(ہ) تین کتابیں سابقہ تفسیروں کے حواشی ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳
(و) دو تصنیفیں قرآن شریف کے انڈکس کے طور پر ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲

میزان ۱۵

پہلی ذیل کی کتابیں یعنی تین عام تفسیریں

تین عام تفسیروں میں سے ایک کا نام تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنّان ہے جو عام طور سے تفسیر رحمانی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کے مصنف ملّا علاء الدین علی ابن احمد مہائمی المتوفی ۸۳۵ھ ہیں۔ ان کا تعلق قبیلہ نوائت سے تھا۔ جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ ان عربوں کی اولاد ہیں جو حجاج بن یوسف کے ظلم سے ہندوستان بھاگ آئے تھے۔ موصوف عالم باکمال تھے اور کئی تصانیف کے مالک۔ شافعی مذہب رکھتے تھے۔ ان کی دوسری تصنیف موسوم بہ 'فقہ مخدومی' شافعی فقہ میں ہے۔ انھوں نے آیہ الٓمٓ ذٰلك الكتاب لاريب فيه

بے اعتنائی نہیں کی اور وہ ایسا کر بھی کیونکر سکتے تھے جبکہ عربی اُن کی آسمانی مقدس کتاب کی زبان ہے اور یہی وہ زبان ہے جس کی بدولت علوم اسلامیہ کے خزانوں تک اُن کی رسائی ہو سکتی تھی۔

مگر ہندوستان کے پیدا کردہ عربی سرمایہ میں اُپج اور جدت بہت کم پائی جاتی ہے جس کی ذمہ داری ہندوستان پر عائد نہیں ہوتی۔ بات یہ ہے کہ جس زمانے میں یہاں عربی تصانیف وتالیف کا سلسلہ شروع ہوا یہ وہ زمانہ تھا جس کے کچھ ہی بعد دیگر بلاد اسلامیہ کی عام علمی جدّ وجہد کا عہد زریں ختم ہو گیا۔ اور کئی علوم عربیہ پختگی وارتقا کی اس حد کو پہنچ گئے جس سے آگے مزید ترقی نہیں ہو سکتی تھی۔ مثلاً علوم دینیہ میں علم تفسیر، علم حدیث وعلم فقہ وغیرہ اس قدر ترقی کر چکے تھے کہ مسلم نقطہ خیال سے مزید ترقی کی گنجائش باقی نہ تھی۔ دیگر شعبوں میں مثلاً فلسفہ، علم کلام، ریاضیات وطبعیات وغیرہ میں ہمیشہ ترقی ہو سکتی ہے۔ لیکن ان علوم کی رفتارِ ترقی میں عام طور سے انحطاط پیدا ہو گیا تھا اور عام ذہنی جد وجہد محض حواشی وشروح تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ جب عربی علوم کے مرکزی مقامات میں تصنیف وتالیف کا یہ حال تھا تو ہندوستان ایسے دور دراز ملک کے ذہنی کارناموں میں اُپج کی توقع کیونکر کی جا سکتی ہے ہاں دیگر ممالک اسلامیہ تو علوم عربیہ کی فصل بہار بھی دیکھ چکے تھے۔ لیکن ہندوستان میں عربی تصنیف وتالیف کا سلسلہ عربی تہذیب وتمدن کی خزاں ہی سے شروع ہوا۔

ہندوستان میں مسلمانوں نے بہ زبان عربی تصنیف وتالیف کے ذریعے قرآنی علوم کی جو خدمت کی ہے اس کا سطور ذیل میں دھندلا سا خاکہ ہدیہ ناظرین ہے۔

راقم الحروف عہد غزنوی سے لے کر ۱۸۵۷ء کے غدر تک کے ایسے ساٹھ ہنستھ مصنفین ومؤلفین کے اسمائے گرامی جمع کر سکا ہے جنہوں نے علوم قرآنیہ پر عربی میں کوئی

ہندوستان کی عربی تصانیف و تالیف متعلقہ علوم قرآنیہ

ڈاکٹر زبید احمد، پروفیسر الٰہ آباد یونیورسٹی

ابتدائے اسلام سے آجتک جو ممالک کبھی نہ کبھی مسلمانوں کے قبضے میں رہ چکے ہیں اُن میں غالباً یورپی ترکی اور ہندوستان ہی (باستثنار سندھ، ملتان اور بلوچستان) ایسے دو ملک ہیں جن پر مسلم عربوں نے یا کسی عربی بولنے والی قوم نے حکومت نہیں کی۔ غریب ہندوستان تو اپنے جغرافی محل وقوع کی بنا پر عربی تہذیب و تمدن اور عربی علوم و فنون کے اہم مرکزوں کے زیر اثر آنے کی اُن سہولتوں سے بھی محروم رہا جو دیگر ممالک اسلامیہ مثلاً ایران اور توران کو مشرق میں اور شمالی افریقہ کو مغرب میں حاصل تھیں۔ سندھ اور ملتان پر عرصے تک عربوں نے حکومت کی مگر اُن کے علمی و ذہنی کارناموں کے متعلق بہت ہی کم معلوم ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد غیر مسلموں کے مقابلے میں ہمیشہ بہت کم رہی ہے علاوہ بریں ہندوستان کے مسلمان یہاں کی ملکی زبانوں کی خدمت سے کس طرح بے نیاز ہو سکتے تھے۔ غرض ان دو وجوہ سے ہندوستان کی عربی پیداوار یہاں کی فارسی پیداوار کے مقابلے میں بہت کم ہے۔

لیکن ان تمام جغرافی و سیاسی موانع کے باوجود ہندی مسلمانوں نے عربی سے

چو ابن سعدِ لعین دید حالت او را — طلب نمود ز لشکر شهادت او را
کسے قبول شہادت نہ کرد از لشکر — شد آن لعین ستمگار عاجز و مضطر
چہ از حکایت شمر لعین کنم تقریر — کہ ہست قصۂ آن روسیاہ عالمگیر

مخدرات تمامی به نوحه و ماتم ‎ ‎ روان شدند بدنبال آن امام امم
سکینه بر همگی سبقت از شتاب گرفت ‎ ‎ دو دیده شاه جگر تشنه را رکاب گرفت
دل شکسته و اعضا به لرزه چون سیماب ‎ ‎ خطاب کرد بسوی پدر بچشم پر آب
بر او گلشن فردوس گشته سفری ‎ ‎ تو میروی و مرا نیست تاب بی پدری
ز دوریت نه همین من الیم خواهم بود ‎ ‎ تو چون شهید شدی من یتیم خواهم بود
ترا گهی که تمنا کنم کجا جویم ‎ ‎ پی تسلی خاطر پدر کرا گویم
بمن کسی ز تو دل گرم تر نخواهد بود ‎ ‎ هزار دوست یکی چون پدر نخواهد بود
چو این حدیث شنید از سکینه شاه شهید ‎ ‎ نم تابه داغ دلش بدیده رسید
خطاب کرد بسوی سکینه آن سرور ‎ ‎ بگریه گفت که ای با غم آشنائے پدر ر
غمین مباش که پروردگار یاور تست ‎ ‎ جناب حضرت زین العبا برادر تست
رفاه امت بیچاره در مشقت ماست ‎ ‎ غم شفاعت شان شربت شهادت ماست
بگفت این و گشت روان سوئے لشکر اعدا ‎ ‎ بدیده هائے پر از آب سید الشهدا
روایت است که چون تنگ شد بر او میدان ‎ ‎ فتاد از حرکت ذوالجناح و ز جولان
ز سید الشهدا بر جدال طاقت داشت ‎ ‎ نه ذوالجناح دگر طاب استقامت داشت
روایت است که در پیکر شه ذی جود ‎ ‎ هزار و نهصد پنجاه و یک جراحت بود
نبود بر سر آن تشنه کام غمخوارے ‎ ‎ نداشت جز بدن پاره پاره دلدارے
کسے که خون ز رخش شست اشک جاری بود ‎ ‎ کسے که سوخت بآن زخمهائے کاری بود
فتاده بود به این حال سبط پیغمبر ‎ ‎ ستاده بود باطراف آن صف لشکر

ر۔ آشنائے غم پدر

بہر سجود گشت چو شبیر سر نگون | در عین سجدہ خنجر کین از قضا رسید
بنگر فلک جفا کہ ہمہ فوج اشقیا | اکنون برائے غارت ماتم سرا رسید
اشتر کشان ز کرب و بلا آہ نیم جان | تا شہر شام آدم آل عبا رسید
در مجلس یزید ہمہ ہا گریستند | چون سر برہنہ دختر خیر النسا رسید
اہل مدینہ حشر نمودند آن زمان | بر روضۂ رسول چو زین العبا رسید

مقبل تو غم مخور کہ رسیدی بہ کربلا
اکنون ترا قرین اجابت دعا رسید

مقبل نے اس مرثیے میں نہایت اختصار کے ساتھ داخلۂ کربلا سے واپسی مدینہ تک کے کل حالات بیان کر دئے ہیں۔ آخری شعر سے قیاس ہوتا ہے کہ مقبل نے یہ مرثیہ کربلا میں کہا تھا۔

ان نظموں کی موجودگی میں یہ کہنا غلط ہے کہ مقبل نے مرثیے کے سوا کچھ نہیں کہا اور یہ کہنا اور بھی غلط ہے کہ مقبل نے 'واقعات' کے سوا اور کچھ نہیں کہا۔

'واقعات' مقبل کا نمونہ دکھانے کے لئے ذیل میں اس 'واقعے' کے چند شعر نقل کئے جاتے ہیں جس کے متعلق مقبل کا ایک خواب کتاب حزن المومنین کے حوالے سے اوپر بیان کیا گیا ہے۔ ان شعروں کے بیچ بیچ سے بہت سے شعر حذف کر دئے گئے ہیں۔ پورے 'واقعے' میں ۱۹۵ شعر ہیں۔ اور یہ 'واقعہ' مطبع نولکشور کے چھپے ہوئے فارسی مرثیوں کے مجموعے میں صفحہ ۱۰۹ سے شروع ہوتا ہے

محرم آمد و تجدید شد عزائے حسین | رسید موسم طوفان بکربلائے حسین
روایت است کہ چون گشت عازم میدان | بآرزوئے شہادت امام تشنہ لبان

اے دیدہ اگر ہست ترا نورِ بصیرت — خونِ دل خود ریز درین ماتمِ عظمیٰ
بنگر کہ چہ آمد بسرِ آلِ محمدؐ — در کرب و بلا از ستم و شومیٔ اعدا

. . . .

. . . .

ہر چند کہ مستغرق دریاے گناہیم — امید چنانست کہ در معرض فردا
از بہر لب تشنۂ سلطان شہیدان — سازی ہمہ را داخل فردوس معلّا
یا شافع فرداے قیامت نظرے کن — از روے کرم ما بہ سوئے مقبل شہدا

قصیدے کی شکل کا ایک مرثیہ مقبل کا اور بھی مشہور ہے۔ یہ مرثیہ ذیل میں ایک پرانی بیاض سے نقل کیا جاتا ہے۔ جو راقم کے کتب خانے میں موجود ہے:-

در کربلا چون آن شہ ہر دو سرا رسید — بہر سلام با ادب اوّل قضا رسید
یک گام بر نداشت فرسِ مہریٔ فلک — اسپِ حسین چونکہ بکرب و بلا رسید
آسودگی نہ گشت میسّر بر آن زمین — از چرخ بر حسین بلا بر بلا رسید
یاران شدند قتل ہمہ رو بروے او — نوبت کنوں بقاسمِ نوکتخدا رسید
قصرِ زمرّدی شدہ ماتم سراے خلد — پیشِ حسن چو قاسمِ گلگون قبا رسید
کوثر باین سبب شدہ از شرم آب آب — عباس تشنہ لب چو زوارِ فنا رسید
از نیزۂ کہ سینۂ اکبر فگار شد — آن نیزہ آہ بر جگرِ مصطفیٰ رسید
بر حلقِ خشک اصغرِ ناداں[۱] اے فلک — تیرِ قضا ز لشکر اہل جفا رسید
شہدا[۲] ز چشم منع نمودند آن زمان — در قتلگاہ چون خلفِ مرتضیٰ رسید
شہ گفت چون بغیر شما در جہان زیم — از بہر ما جفائے چنین بر شما رسید

۱۔ اعلان نون مضاف الیہ محل تامل ہے ۱۲ ادارہ ۔ ۲۔ سکون ہ در شہدا قابل غور ہے ۱۲ ادارہ

مسند آرائے خلافت، آفتاب کائنات — قرۃ العین ملائک عرش را کرسی نشین

قاسم ارزاق از مما رزقنا ینفقون — ساقی انہار خمر لذۃ للشاربین

انبیا و اوصیا را در حقیقت چون الف — ہم بہ معنی اولین و ہم بصورت آخرین

منشی دیوان صفت مالک یوم الحساب — شاہد فضل و کمالت رحمۃ للعالمین

مرغ دست آموز باغ دانشت روح القدس — طفل ابجد خوان بمکتب خانہ ات روح الامین

خرج و دخل مشرق و مغرب بفرد مہر و ماہ — می زنند از نسخۂ امرت کراماً کاتبین

حق کلام خویش از نام تو بر کرسی نشاند — شد ازین معنی علی با آیۃ الکرسی قرین

آنچہ می آید از اسم اعظم پروردگار — از علی می آید آن با معجزات بیقرین

محضر کرد و بیان را از تو تحریر سجل — خاتم پیغمبران را نام تو نقش نگین

در ہوائے جستجویت چرخ یک بیہودہ گرد — در فضائے اقتدارت خضر یک صحرا نشین

آنکہ از اسرار ذات کردگار آگہ بود
واقف از اسرار ذاتش ہم رسول اللہ بود

ہم اوپر کاشی اور محتشم کے ہفت بندوں کے ابتدائی بند نقل کر چکے ہیں مقبل کا یہ بند ان بندوں کے مقابلے مین رکھ کر دیکھئے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مقبل اگرچہ کاشی کے برابر نہین پہنچ سکے مگر محتشم سے پیچھے نہیں رہے۔

میرے کتب خانے مین مراثی فارسی کا ایک اور قلمی مجموعہ ہے۔ اُس مین مقبل کا ایک مرثیہ قصیدے کی شکل کا بھی موجود ہے۔ اس کے شروع اور آخر کے تین تین شعر درج ذیل ہین:-

اے ماہ محرم بفلک خیمہ زدیا — منسوخ شد از شعشۂ اش عید سعیدا

اے شیعہ اگر پیروِ اولادِ رسولی　　درفرقتِ شاہِ شہدا خاک بسر کن
این وردِ زبان ساز دراین ماہِ محرم
با نالہ و فریاد کہ مظلوم حسینم

تیسری نظم ایک مناجات ہے۔ اس میں کل دس شعر ہیں، جن میں سے تین درج ذیل ہیں:-

اے سوئے درگہہ تو راہ ہمہ　　بکفِ بخششت نگاہِ ہمہ
غم زبدخواہی خلائق نیست　　چونکہ ہستی تو خیرخواہ ہمہ
لطف کن بیشتر بمن کہ بود　　گنہم بیش از گناہِ ہمہ

چوتھی نظم ۱۲ شعر کی ایک نعت ہے۔ ابتدائی دو شعر یہ ہیں:-

اے بر اندازۂ جاہ تو رسول اللّٰہی　　منصب خاص جناب تو حبیب اللّٰہی
قامت رتبۂ جاہِ تو بحدیست رسا　　کہ کند خلعت معراج برآن کوتاہی

پانچوین نظم جو اس مجموعے مین مقبل کی آخری نظم ہے حضرت علی کی مدح مین ایک ہفت بند ہے۔ یہ ملا حسن کاشی کے مشہور ہفت بند کے جواب میں کہا گیا ہے۔ اس کی بحر وہی ہے، ہر بند کا قافیہ و ردیف وہی ہے، بندون مین شعرون کی تعداد وہی ہے، ان کے علاوہ اور بہت سے تفصیلات میں بھی بہت مشابہت ہے۔ اِس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اپنا ہفت بند کہتے وقت مقبل نے کاشی کا ہفت بند اپنے سامنے رکھ لیا تھا۔ ذیل مین ہفت بند مقبل کا پہلا بند نقل کیا جاتا ہے:-

السّلام اے اشرف خلق اِلٰہ العالمین　　قبلۂ ام القریٰ تکبیرۃ الاحرام دین
اسم اعظم، عقل کل، مالک رقاب انس و جان　　آیۂ رحمت، امام دین، امیر المومنین

اس کا عنوان کاتب نے "مرثیۂ مقبل" قرار دیا ہے۔ اس کا مطلع یہ ہے :-

یاران نظر بواقعۂ کربلا کنید
یاد از شکستہ حالیٔ آل عبا کنید

اس مرثیے میں اور 'واقعات' مین خاص فرق وزن عروضی کا ہے مقبل کے واقعات بحر مجتث مخبون مقصور یا محذوف میں ہیں ، یعنی ان کا وزن یہ ہے :-

مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان یا فعلن

غالباً اسی نمایان فرق کی وجہ سے کاتب نے اس مرثیے کو 'واقعہ' نہیں کہا ، حالانکہ لفظ 'واقعہ' اس کے مطلع میں موجود بھی ہے ۔ یہ مرثیہ ایک دوسرے قلمی مجموعے مین بھی شامل ہے ۔

دوسری نظم کا عنوان "مرثیۂ ہفت کواکب" ہے یہ بارہ بندون کا ایک ترجیع بند ہے ۔ ہر بند مین ترجیع کا شعر ملا کر ۶ شعر ہیں ۔ اس نظم مین مصنف نے مختلف چیزون کو خطاب کرکے امام حسین کا غم کرنے کی تاکید کی ہے ۔ دوسرے بند سے آٹھوین بند تک ہر بند مین سات سیارون میں سے ایک ایک کو مخاطب کیا ہے اسی بنا پر اس مرثیے کا نام 'مرثیۂ ہفت کواکب' رکھا گیا ہے۔ اس مرثیے کا پہلا بند یہ ہے :-

اے نالہ در این تعزیہ تحصیل اثر کن | آہ جگر سوختہ را نیز خبر کن
اے آتش آہ جگر سوختہ برخیز | چون شعلۂ جوالہ جہان پر ز شرر کن
اے دل تو ہم از تعزیۂ آل پیمبر | یک قطرۂ خون گرد و سر از دیدہ بدر کن
اے دیدہ سرشک تو چرا رنگ ندارد | در یوزۂ اشکے ز سویدائے جگر کن

کوئی خاص نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ مثلاً

کسے کہ مقبل او شد چرا بود ابتر   برائے واقعۂ او کشادہ ام دفتر

چو ناقلان سخن شرح غم حکایت کرد   ز واقعات جگر تشنگان روایت کرد

مقبل کے 'واقعات' فارسی مرثیوں کے قلمی مجموعوں مین بالعموم ملتے ہیں۔ ایسے دو مجموعے میرے کتب خانے مین بھی ہین۔ ایک مین مقبل کے بیس واقعات اور دوسرے مین مقبل کی صرف پانچ نظمین ہین، جو بعض حیثیتوں سے بہت اہمیت رکھتی ہین۔ ان نظموں کا ذکر آگے چل کر کیا جائیگا۔ قلمی بیاضوں کے علاوہ فارسی مرثیون کا ایک مجموعہ مطبع نولکشور لکھنؤ مین ۱۳۰۷ھ (۱۸۹۰ء) میں چھپا تھا۔ اس مجموعے مین مقبل کے ۱۹ واقعات شامل ہیں، یہ مجموعۂ مراثی حاجی نواب محمد تقی علی خان کربلائی نبیرۂ نواب شجاع الدولہ بہادر فرمانروائے اودھ نے مرتب کیا تھا۔ انہین نواب صاحب نے مقبل کے دو واقعے جو بقول اُن کے مطبع نولکشور کے کارپردازون نے تعصب مذہبی کے سبب نکال ڈالے تھے علیحدہ مطبع شوکت جعفری لکھنؤ مین چھپوا دیئے تھے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مقبل نے 'واقعات' کے سوا اور کچھ نہین لکھا۔ اس مین شک نہیں کہ ان کے صرف 'واقعات' ہی مشہور ہوئے اور یہی قلمی بیاضون میں ملتے بھی ہین۔ لیکن میرے پاس ایک قلمی مجموعۂ مراثی ہین مقبل کی پانچ نظمین ایسی موجود ہین جو شکل یا موضوع یا دونوں کے اعتبار سے اُن کے 'واقعات' سے الگ ہیں۔ ان مین کی پہلی نظم ۱۳۱ شعر کا ایک مرثیہ مثنوی کی شکل کا ہے

منم کہ مقبل و ناقابل جناب توام — ہمیشہ منتظر لطف بیحساب توام
بکربلائے تو سالے کہ میہمان بودم — در آشیانۂ تو از مجاوران بودم
بکربلائے تو سگ دیدم و حسد دارم — چرا کہ من بہمین منزلت رسد دارم
خصوص پیر سگے دیدم و دلیر شدم — باین امید و باین چشم داشت پیر شدم
بہ کربلائے تو گر بعد مرگ خاک شوم — باین وسیلہ مگر از گناہ پاک شوم
نہ کرد نفع بحال من آدمیت من — رسد مگر بمداوائے من سگیت من

مقبل نے اپنے مرثیے زیادہ تر مثنوی کی شکل میں اور ایک مخصوص بحر میں کہے ہیں - اور ان کے عنوان اس طرح کے قرار دئے ہیں :-

واقعۂ شہادت حضرت فاطمہ زہرا ،

واقعۂ شہادت حضرت امیر المومنین ،

واقعۂ وداع حضرت سید الشہدا .... از مدینہ ،

واقعۂ نزول حضرت امام حسین بہ بیت اللہ و روانہ شدن بہ کربلائے معلیٰ ،

واقعۂ شہادت حضرت شاہزادہ قاسم ،

واقعۂ وصیت حضرت سید الشہدا ...... و تشریف بردن بمیدان و فائز شدن بہ سعادت شہادت ....

واقعۂ رفتن اہلبیت بکوفہ و کلام کردن ضعیفہ مومنہ بحضرت زینب ......

واقعۂ مراجعت نمودن حضرت امام زین العابدین بکربلا از شام......

انہیں عنوانوں کی بنا پر مقبل کے مرثیے 'واقعات' کہلاتے ہیں۔ مقبل نے اپنے بعض مرثیوں میں 'واقعہ' یا 'واقعات' کا لفظ استعمال کیا ہے مگر ان سے

وہ امام حسینؑ سے درخواست کرتے ہیں کہ

زلطف بار دگر کربلا نصیبش کن

ز آشنا و رفیق وطن غریبش کن

ایک مرثیہ جو مقبل نے غالباً کربلائے معلّی میں کہا تھا اُس کے آخری چند شعر ذیل میں نقل کئے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقبل مستقل قیام کرنے کے ارادے سے کربلا گئے تھے۔ مگر وہاں اُن کی کچھ قدر نہ ہوئی اور قیام کی کوئی صورت نہ نکلی تو کربلا سے مشہد مقدس کے سفر کا تہیّہ کیا اور باقی عمر وہیں بسر کرنے اور وہیں دفن ہونے کا ارادہ کرلیا۔ خدا جانے وہ مشہد پہنچ سکے یا نہیں۔ بہرحال اتنا تو معلوم ہی ہے کہ اُن کی عمر کا آخری حصہ ہندوستان میں گزرا۔ اور یہیں اُن کا انتقال ہوا۔

شہا منم کہ زروئے یقین غلام توام — بہ مقبلی تو در دہر نیک نام توام

بچشم مردم این شہر سکہ ارزانم — سیاہ روئے تر از مردم صفاہانم

اگر بمرتبہ نالائق دیار توام — غلام تعزیہ دار گناہگار توام

بکربلائے تو اے آفتاب انور من — بدفن آمدہ بودم نشد میسّر من

برآستان توکز بہر منسم جا نیست — امیدوارم و این آرزوے بیجا نیست

مرا بمشہد شاہ رضا مرخص کن — پئے تدفن من طوس را مشخص کن

امید من بسوئے مشہد امام رضاست — من و طواف رضا و رضا رضائے خداست

ایک دوسرے مرثیے کے اشعار ذیل سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مقبل جب کربلا پہنچے تو اپنی بقیہ عمر وہیں صرف کرنا چاہتے تھے اور وہیں کی خاک کا پیوند ہو کر گناہوں سے نجات پانے کی امید رکھتے تھے۔ مگر اُن کی یہ دیرینہ آرزو پوری نہ ہوئی :-

بغیر تعزیہ کارے جہانیان نہ کنید
بجز وقائع کرب و بلا بیان نہ کنید

ہفت بند مقبل کے مندرجۂ ذیل شعروں سے معلوم ہوتا ہے کہ مقبل محض مرثیہ گو نہ تھے بلکہ مرثیہ خوان بھی تھے۔ اور شاید مرثیہ خوانی ہی اُن کا پیشہ تھا۔

مقبلت در صورت آزاد است و در معنی اسیر ۔۔۔ گر تبہ کار است امّا از غلامان شماست
گرچہ سلمان و ابوذر نیست اما سالہاست ۔۔۔ ذاکر شاہ شہید است و ثنا خوان شماست

اشعار ذیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مقبل کو کربلا کی زیارت کی بڑی تمنا تھی :-

تو آتش نجات بفرمائے از رہ احسان ۔۔۔ بہ کربلائے معلّٰی ز رحمتت برسان

بمن نگر کہ من از دوریٔ تو در تعبم ۔۔۔ ز راہ بندہ نوازی بہ کربلا طلبم

امان ز ورطۂ پر غصّہ گناہش دہ ۔۔۔ بکربلائے خود از مرحمت پناہش دہ

بکربلائے تو آمادۂ شتافتن است ۔۔۔ نشستہ منتظر وقت یافتن است

ذیل کے شعروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی یہ تمنا پوری بھی ہوگئی تھی :-

مقبل تو غم مخور کہ رسیدی بکربلا ۔۔۔ اکنون ترا قرین اجابت دعا رسید

بکربلائے تو سالے کہ میہمان بودم ۔۔۔ در آستانۂ تو از مجاوران بودم

مقبل کو ایک مرتبہ کربلا کی زیارت نصیب تو ہوگئی مگر دل میں اشتیاق باقی ہی رہا۔

شہا شبے کہ رخصت زائرز گاہ ستم کرد ۔۔۔ پناہ مرحمت مرحمت پناہ ھم کرد
بخواب تا کہ ترا دیدہ است دیدۂ من ۔۔۔ شدہ است دیدۂ من روشنئ دیدۂ من
نداد شوق امانم بعرض مطلب خویش ۔۔۔ ہزار مرتبہ ہر لحظہ میگزم لب خویش
در آرزوئے تو پیوستہ ماندہ ام در خواب ۔۔۔ توجہے کن ویکبار دیگرم دریاب

ایک مرثیے میں کہتے ہیں کہ مجھ کو غم حسینؑ میں رونے کے لئے ماں باپ نے پالا ہے۔ یہ رونا بھی میری گھٹی میں پڑا ہے۔ آل رسول کا غم میرا کام ہے۔ اپنی اولاد کو بھی وصیت کی ہے کہ حشر تک امام حسین کی عزاداری کرتی رہے :۔

برائے نوحہ مرا پروریدہ است پدر ۔۔۔ زگریہ شیر بمن دادہ دایہ و مادر
فغان و نالہ وصیت ز والدین من است ۔۔۔ ادائے تعزیہ از والدین دین من است
ہمین وصیت من نیز ہست با اولاد ۔۔۔ کہ داد تعزیہ تا روز حشر باید داد
غرض کہ ماتم آل رسول کار من است ۔۔۔ گواہ دعوئ من چشم اشکبار من است

ایک دوسرے مرثیے میں کہتے ہین کہ مین ساری عمر غم حسینؑ مین روتا رہا ہین عزاداری کے لئے بنایا گیا ہوں ۔ میری جوانی امام حسینؑ کی خدمت کرنے مین صرف ہوئی ہے۔

منم کہ پیر غلام گناہ گار توام ۔۔۔ ہمیشہ گریہ کنان تعزیت شعار توام
مرا برائے عزاداری تو ساختہ اند ۔۔۔ خدا و خلق غلام تو ام شناختہ اند
بشغل خدمت تو صرف شد جوانئ من ۔۔۔ بماتم تو بسر رفت زندگانئ من
امید من بہ تو اے سرور شہیدان است ۔۔۔ غلام پیر چو شد مستحق احسان است

مقبل اوروں کو بھی یہی مشورہ دیتے ہیں کہ سوا عزاداری کے کوئی کام اور سوا واقعات کربلا کے کوئی کلام نہ کرو۔

گئے، شاہی خزانہ لوٹا گیا۔ شہر تباہ کئے گئے۔ جوان عورتیں خراج مین حاصل کی گئیں۔
آخر آٹھ برس کے بعد نادر قلی (جو بعد کو نادر شاہ ہوگیا) کی کوششوں سے ۱۷۳۰ء میں یہ
بلا ایران کے سر سے دور ہوئی مقبل نے اپنے ایک مرثیے میں ان مصیبتوں کا کچھ تذکرہ
کیا ہے:-

که ما گروه که در خفت ایم و آزاریم — زخادمانِ در اهل بیت مختاریم
مخالفان همه در کار طعنه اند بما — عجب غم است بعالم شماتت اعدا
بسا نجیب که از ظلم دستگیر شدند — بسا عزیز که بر کافران اسیر شدند
بسا زنان مسلمان که کافران دورنگ — فروختند باقصای بلاد شهر فرنگ
بقیه که بجا مانده اند اے غفار — بہ بخش شان لبسر نازنین ہشت و چہار[1]

خزانۂ عامرہ مین لکھا ہے کہ مقبل نادر شاہ کے زمانے مین ہندوستان آئے۔ وہ
ایک مرثیے مین عالمِ غربت کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:-

شہا منم که به تلقین نفس کافر کیش — زملک خویش جدا گشته ام بصد تشویش
فتاده ام بغریبی بچنگ حرص اسیر — زروئے لطف ترحم نما دستم گیر
ازاین دیار بسوئے وطن روانم کن — خلاص از غم و درد فراق جانم کن

مقبل کو اپنے وطن جانے کی تمنا تھی مگر اُن کی یہ تمنا پوری نہ ہوئی اور ان کا انتقال
گجرات میں ۱۱۵۷ھ (۱۷۴۴ء) میں ہوا۔

حزن المومنین مین مقبل کا خواب مین امام حسین کو دیکھنا بیان کیا گیا ہے۔ ان
کے ایک مرثیے کے مندرجۂ ذیل اشعار سے اس کی تصدیق ہوتی ہے:-

۱۔ واقعات مقبل مطبوعہ صفحہ ۲۴۴-۲۴۵

مگر خود مقبل کا قول ہے۔ کہ اُن کو یہ خطاب امام حسینؑ سے ملا تھا ؛۔

خطاب مقبلی از شاہ تشنہ لب دارم پے خلاصی خود بے گمان سبب دارم
علی الخصوص کہ این روسیاہ سر در پیش کہ شاہ تشنہ لبش خواندہ است مقبل خویش

خزانۂ عامرہ کے بیان کے مطابق مقبل سلطان حسین میرزا صفوی کے عہد میں تھے اور افغانوں کے تسلط کے زمانے میں پوشیدہ طور پر زندگی بسر کرتے تھے۔ اِس بیان کی تصدیق مقبل کے ہفت[۱] بند کے مندرجۂ ذیل شعروں سے ہوتی ہے ؎

عالمے از ظلم و دست انداز افغان شد خراب خاصہ این کشور کہ ویران گشت ایران شماست
آنچہ از باد مخالف غرق شد در بحر ظلم کشتیٔ ناموس و نام دوستداران شماست
این قلمرو گشت از مستوفیان زیر و زبر آخر این ویرانہ سکنائے محبان شماست
مقبلت در صورت آزاد است و در معنی اسیر گر نہ کار است اما از غلامان شماست
گرچہ سلمان و ابوذر نیست اما سالہاست ذاکر شاہ شہید است و ثنا خوان شماست

باید ش مضمون چو اخلاص تو در جان داشتن
شاعرے بنگر کہ باید شعر پنہان داشتن

افغانوں کا تسلط ایک بلائے عظیم تھی جو شاہ حسین صفوی کے عہد میں ایران پر نازل ہوئی۔ اور جس میں ایران سنہ ۱۷۲۲ء سے سنہ ۱۷۳۰ء تک مبتلا رہا۔ اس مدت میں قتل و غارت، قحط و وبا، کوئی مصیبت ایسی نہ تھی جو ایرانیوں پر، بالخصوص اہل اصفہان پر، نہ پڑی ہو۔ ایک ایک حملے میں کئی کئی ہزار سپاہی مارے گئے، کئی کئی سَو امیر اور شریف بے سبب قتل کئے گئے۔ شاہی خاندان کے لوگ چن چن کر تہ تیغ کئے

[۱] - یہ ہفت بند حسن کاشی کے مشہور ہفت بند کے جواب میں کہا گیا ہے۔ اور فارسی مرثیوں کے ایک خوشخط قلمی مجموعے میں شامل ہے جو راقم کے کتب خانے میں موجود ہے۔ جو شعر یہاں نقل کئے گئے ہیں وہ اس نظم کے آخری بند سے لئے گئے ہیں ؛

یہ بیان زیادہ تر عقائد سے تعلق رکھتا ہے۔ اِس لئے اس کے متعلق کسی بحث کی نہ ضرورت ہے نہ گنجائش۔

خزانۂ عامرہ اور حزن المومنین کے بعض بیانات کی تائید مقبل کے کلام سے ہوتی ہے۔ حزن المومنین میں ان کا نام محمد شفیعا بتایا گیا ہے۔ اس کی تصدیق مقبل کے اس شعر سے ہوتی ہے :-

چنیں بہ مقبل شفیعا صریح شد تصریح
کہ از سعید مسیب روایتیست صریح

خزانہ عامرہ میں مقبل کو اصفہانی لکھا ہے۔ مقبل نے اس شعر میں اصفہان کا نام لیا ہے :-

بچشم مردم این شہر بسکہ ارزانم
سیاہ روئے ترا از مردم صفاہانم

ایرانی شعرا کا اپنے اہل وطن کی مذمت کرنا کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ خاقانی شروانی اپنے وطن اور اہل وطن کے متعلق کہتا ہے :-

من حسین وقت و نا اہلاں یزید و شمر من
روزگارم جملہ عاشورا و شروان کربلا

حزن المومنین میں لکھا ہے کہ 'مقبل' رسول خدا کا عطا کیا ہوا خطاب ہے۔

لہ۔ اپنے وطن کی مذمت کرنا ایرانی شعرا کے لئے کوئی نئی بات نہیں ہے۔ خاقانی شروانی کہتا ہے :-

من حسین وقت و نا اہلان یزید و شمر من
روز گارم جملہ عاشورا و شروان کربلا

ملا حسن کاشی آملی کہتے ہیں :-

کربلا ئے من شد آمل زانکہ ان من در او
تشنہ تر ز آب است کان بر آل حیدر کردہ اند

ایسی مثالیں اور شاعروں کے یہاں سے بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔

ہے، راوندی کے پہلے بند اور محتشم کے آٹھویں بند کا قافیہ اور ردیف یکساں ہے
راوندی اور محتشم کے مطلعے ایک ہی انداز کے ہیں۔ راوندی کے مرثیے میں وا
کربلا اور شہادتِ امام حسین کا ذکر بھی ہے۔ ان سب باتوں سے قیاس کیا جا سکتا
کہ آذری نے راوندی کے مرثیے کو، اور محتشم نے آذری کے مرثیے کو اپنے لئے
قرار دیا۔ افسوس ہے کہ آذری کا مرثیہ اب تک مجھے دستیاب نہیں ہوا۔ ورنہ یہ ق
غالباً یقین سے بدل جاتا۔

محتشم کے بعد ایران میں جس شاعر نے مرثیہ گوئی میں سب سے زیادہ شہرت
کی وہ مُلّا مقبل ہیں۔ تعجب ہے کہ ان کے مرثیے جس قدر مشہور ہیں اُسی قدر اُن کے حا
مستور ہیں۔ تاریخ ادبیات ایران کے زبردست ماہر پروفسر براون نے بھی حا
مقبل سے کامل ناواقفیت کا اعتراف کیا ہے[۱]۔ فارسی شعرا کے جتنے تذکرے مجھے
ہوئے اُن میں سے کسی میں مقبل کا حال درج نہیں ہے۔ تذکرۂ خزانۂ عامرہ[۲] میں محمد
ثابت الٰہ آبادی کے حال میں ضمناً مقبل کا ذکر آگیا ہے مصنّف تذکرہ نے لکھا ہے
ثابت الٰہ آبادی نے "مقبل صفاہانی" کے مشہور واقعات کے طرز میں واقعات
نظم کئے ہیں۔ اسی سلسلے میں مقبل کے متعلق بھی اتنا لکھ دیا ہے کہ :۔

"مقبل در عہدِ سلطان حسین میرزائے صفوی اعتبارے داشت و در فترت افاغنہ
متواری بسر می برد۔ و در عصر نادر شاہ بہند آمد۔ و در گجرات نزد مومن خان
ناظم آنجا می گزرانید۔ وہمو نجا در سنہ سبع و خمسین و مائۃ والف درگزشت[۲]"۔

یعنی مقبل سلطان حسین میرزا صفوی کے عہد میں باعزت تھے۔ افغانوں کے عارضی تسلّط

---

[۱] ۔ تاریخ ادبیات ایران بزبان انگریزی جلد چہارم صفحہ ۱۹۳
[۲] ۔ خزانہ عامرہ۔ مطبع نولکشور، کانپور سنہ ۱۹۰۰ء صفحہ ۱۷۳

ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فخرالدین علاء الدولہ عرب شاہ رئیس ہمدان کو آخری سلجوقی بادشاہ طغرل بن ارسلان نے قتل کروادیا۔ سلجوقی خاندان کی تاریخ راحت الصدور کے مصنف محمد بن علی بن سلیمان راوندی نے مقتول کا مرثیہ کہا، جو اسی کتاب میں شامل ہے۔ یہ کتاب ۵۹۹ھ میں تالیف ہوئی تھی۔ راوندی کا مرثیہ ترکیب بند ہے[1]۔ اس کا پہلا بند یہ ہے:۔

آہ این چہ محنت است کہ اندر جہان فتاد　　آہ این چہ واقعست کہ از ناگہان فتاد
این دیدہ چیست گوئی کز دیدہ خون بریخت　　وین غصہ از چہ در دل پیر و جوان فتاد
خورشید تیرہ گشت ہمش محنتے رسید　　مہ زرد روئے گشت و چنین ناتوان فتاد
بر جان مصیبتے است کہ دل را کباب کرد　　بر دل ہم از غمیست کہ چندین فغان فتاد
دانی ز چیست این ہمہ آوازہ بدست　　کز رفتن عرب شہ شاہ زمان فتاد

اے دیدہ خون گری کہ شہ فخردین نماند
آن سرور زمانہ و شاہ زمین نماند

تیسرے بند کی آخری بیت یہ ہے:۔

نور دو چشم حیدر و سردار اہلبیت
خورشید فاطمہ سر و سالار اہلبیت

چوتھے بند کے ابتدائی دو شعر یہ ہیں:۔

اے چرخ دون ز آل پیمبر چہ خواستی　　وز خاندان حیدر و صفدر چہ خواستی
در کربلا کہ بکشودی تو بر حسین　　او را گرفتہ بودی و دیگر چہ خواستی

راوندی، آذری اور محتشم تینوں کے مرثیے ترکیب بند ہیں، تینوں کی بحر ایک

۱۔ دیکھو کتاب راحت الصدور مطبوعہ ہالینڈ ۱۹۲۱ء صفحہ ۳۵۳-۳۵۵

ملک دین را بادشاہ از نصب سلطان رسل | مصطفیٰ را جانشین از نص قرآن مبین
بازوئے عونت رسول اللہ را رکن ظفر | رشتۂ مہرت رجال اللہ را حبل المتین
ہر کہ در باب تو خواند فصلے از فصل کلام | در مکان مصطفیٰ داند بلافصلت مکین
بوتراب تا لقب گردیدہ، دارد آسمان | چون تیمان گرد غم بر چہرہ از رشک زمین
چون سگ کویت نہد پا بر زمین در راہ او | گستراند پرہائے چشم خود آہوئے چین
مایۂ تخمیر آدم گشت نور پاک تو | ورنہ کے می بست صورت امتزاج ماء و طین
آنکہ خاتم را ید اللہ کرد در انگشت تو | ساخت نص فوق ایدیہم ترا نقش نگین
چون ید اللہی کہ ابن عم رسول اللہ بود | ایزدت جا دادہ بالا دست ہر بالانشین

آن ید اللہ را کہ ابن عم رسول اللہ بود
گر کسے ہمتاش باشد ہم رسول اللہ بود[1]

اسی ایک ایک بند کے مقابلے سے ان دونون نظمون کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے محتشم کا ہفت بند بھی ایک بلند پایہ نظم ہے مگر جو رفعت، جزالت اور معنویت کاشی کے کے کلام میں ہے وہ محتشم کے یہان کہان - یہ بھی ایک اتفاق ہے کہ ایران کی مذہبی شاعری کے دونون شعبون یعنی مناقب ائمہ اور مصائب ائمہ مین کاشان ہی کے ایک ایک شاعر نے بلند ترین منزلت اور لازوال شہرت حاصل کی - بلا مبالغہ سینکڑون شاعرون نے اپنا پورا زور طبع صرف کر دیا - لیکن نہ حسن کاشی کے ہفت بند کا جواب ہو سکا نہ محتشم کاشی کے مرثیے کا۔

محتشم اور آذری کے مرثیون کے متعلق میرا ایک قیاس ہے جس کو بیان کر دینا

[1] محتشم کے ہفت بند کا جو بند اوپر نقل کیا گیا ہے اس کے آخری دو شعرون کا پہلا مصرع تقریباً ایک ہی ہے یہ کتابت کی غلطی ہے - مگر اس ہفت بند کا کوئی دوسرا نسخہ دستیاب نہ ہوا اس لئے اس غلطی کی تصحیح نہ ہو سکی۔

صورت معنیٔ فطرت، باعثِ ایجاد خلق | بهترین نسل آدم نفس خیر المرسلین
صاحب یونون بالنذر، آفتاب انما | قرة العین لعمرک، نازش روح الامین
مقصد تنزیل بلّغ مظهر اسرار غیب | مطلع یتلوه شاهد مقطع حبل المتین
ناشنیده از زمان مهد تا پایانِ عمر | بے رضائے حق زتو حرفے کرامٌ کاتبین
کاتبِ دیوانِ امرت موسیٔ دریاشگاف | پرده دار بام قصرت عیسیٔ گردون نشین
از عطائے دست فیاض تو دریا مستفیض | در ریاض نزہت طبع تو رضوان خوشه چین
نقش بند کاف و نون از بدو فطرت تاکنون | ناکشیده چون مه رخسار تو نقش مبین
درجہان از روئے حشمت چون جہانی در جہان | بر زمین از روئے رفعت آسمانی بر زمین
مثل تو چون شبه ایزد در ہمه عالم محال | در بود ممکن نه الّا رحمة للعٰلمین

آنکه مداحش خدا ہمدم رسول اللہ بود
گر کسے ہمتاش باشد ہم رسول اللہ بود

از ملّا محتشم کاشی

السّلام اے عالم اسرار رب العالمین | وارث علم پیمبر، فارس میدان دین
السّلام اے بارگاہت خلق را دار السلام | آستان رویت بطرف آستین روح الامین
السلام اے پیکر زائر نوازت زیر خاک | از پئے جنت خریدن خلق را گنج زمین
السلام اے آہن دیوار تیغت آمده | قبله اسلام را از چار حد حصن حصین
السلام اے نائب پیغمبر آخر زمان | مقتدائے اولین و پیشوائے آخرین
شاه خیبر گیر، اژدر در، امام بحر و بر | ناصر حق، غالب مطلق امیر المومنین

اس کا قول ہے کہ اُن کے کلام میں جو متانت اور لطافت ہے وہ کسی اور شاعر کے کلام
میں نہیں ہے ۔ مناقب میں اُن کے قصیدے مشہور ہیں ۔

قاضی نوراللہ شوستریؒ مجالس المومنین میں تحریر فرماتے ہیں :-

"از جملۂ قصائد بے مانند او قصیدہ ایست ہفت بند کہ اکثر استادان متاخرین در تتبع آن دُرہا سفتہ اند و بر آن لطافت تا غایت چیزے نگفتہ اند ۔"

اِس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ مجالس المومنین کی تصنیف کے وقت تک یعنی ملّا حسن کاشی کے انتقال کے تین سو برس بعد تک نامی شعرا اُن کے ہفت بند کا جواب کہا کرتے تھے ۔ اس کوشش میں اُنھوں نے اچھی اچھی نظمیں کہیں ، مگر کوئی نظم ہفت بند کاشی کو نہ پہنچ سکی ۔

اِسی ہفت بند کاشی کے جواب میں مُلّا محتشم نے بھی ایک ہفت بند کہا تھا جس کو بعض مصنفین نے مرثیۂ محتشم سمجھ لیا ، جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے ۔ مُلّا کاشی کا ہفت بند حضرت علی کی مدح میں ہے ۔ اور اس کی تمام جوابی نظموں کی طرح محتشم کے ہفت بند کا موضوع بھی حضرت علی کی مدح ہے ۔ ذیل میں حسن کاشی اور محتشم کاشی دونوں کے ہفت بندوں کا ایک ایک ابتدائی بند نقل کیا جاتا ہے :-

از مُلّا حسن کاشی

السلام اے سایۂ ات خورشید رب العالمین ۔۔۔ آسمان عز و تمکین آفتاب داد و دین
مفتیٔ ہر چار دفتر ، خواجۂ ہر ہشت خلد ۔۔۔ داور ہر شش جہت ، اعظم امیر المومنین
عالمِ علم لدُنّی شہسوار لو کُشفُ ۔۔۔ ناصر دین ، نفس پیغمبر ، امام المتقین

آن تونگر ہمتم در دین کہ با افراط فقر | ظاہر است از خلق عالم فرط استغنائے من
محنت دل با کہ گویم زانکہ در مازندران | نیست کس را از بلائے خویشتن پروائے من
تا نہ ریزد آبرویم پیش ہر کس ہمچو نان | قفل خاموشی است دائم بر لب گویائے من
غم ز درویشی ندارم چونکہ می دانم کہ ہست | در کف سالار محشر مایۂ اِثرائے من
در ضیافت خانۂ تحقیق خوان سالار خلد | می کند اجرئی ز دست بہترین اجرائے من

دولت شاہ کا بیان ہے کہ مُلّا حسن کاشی نے جوانی میں انتقال کیا۔ اور عراق کے شہر سلطانیہ میں دفن ہوئے۔ قاضی نور اللہ شوستری لکھتے ہیں کہ مولانا حسن کی قبر شہر سلطانیہ میں جانب قبلہ واقع ہے۔ بادشاہ صاحبقران مغفور کے حکم سے اُس پر ایک عمارت بنادی گئی ہے، اور باغ لگا دیا گیا ہے۔ اِس وقت وہ قبر اُس دیار کے باشندوں کی زیارت گاہ ہے۔

دولت شاہ نے لکھا ہے کہ مُلّا کاشی کا سنہ وفات معلوم نہیں، مگر وہ سلطان محمد خدا بندہ کے زمانے میں تھے۔ اس نام کے دو مشہور بادشاہ ایران میں گزرے ہیں ایک تاتاری خاندان کا۔ دوسرا صفوی خاندان کا۔ تذکرۂ دولت شاہ عہد صفوی کے آغاز سے پہلے ۸۹۲ھ (۱۴۸۷ء) میں تصنیف ہوا۔ اس لئے صاف ظاہر ہے کہ دولت شاہ کی مراد تاتاری خاندان کا وہ بادشاہ ہے جس کا تاتاری نام اولجائتو خربندہ اور اسلامی نام محمد خدا بندہ تھا۔ اس بادشاہ کا عہد سلطنت ۷۰۵-۷۱۶ھ ہجری (۱۳۰۵-۱۳۱۶ء) ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مُلّا حسن کاشی مُلّا محتشم کاشی سے کوئی ڈھائی سو برس پہلے گذرے ہیں۔

دولت شاہ نے مُلّا حسن کاشی کے نام کے ساتھ "افضل المتکلمین" لکھا ہے

ایک تاجر ہے۔ مسعود بن افلح ۔اس کو میرا سلام پہنچانا اور کہنا کہ ایک سال عمان کے سفر میں تیرا جہاز غرق ہونے کو تھا۔ تو نے مجھ سے مدد مانگی اور ایک ہزار دینار میرے لئے نذر کئے۔ میں نے تیری مدد کی اور تیرا جہاز مع کل سامان کے بحفاظت ساحل پر پہنچا دیا۔ اب وہ نذر پوری کر اور وہ رقم کاشی کو دیدے۔ ملا کاشی نے اس حکم کی تعمیل کی۔ اُس تاجر نے ایک ہزار دینار اور ایک خلعت مُلا کو دیا اور اپنی نذر مقبول ہونے کی خوشی میں فقرا اور صلحا کی دعوت کی۔

ذیل میں چند قصیدوں کے اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مُلا کاشی تنگدستی کے ہاتھوں تکلیفیں اُٹھاتے تھے، مگر کسی کے آگے ہاتھ نہ پھیلاتے تھے۔ محبت ائمہ کی دولت جو انہیں حاصل تھی۔ اس کو دولت دنیا کا نعم البدل سمجھتے تھے۔ چونکہ کسی کی مدح نہ کرتے تھے اس لئے کسی سے صلے کی توقع بھی نہ رکھتے تھے۔ ا جو کچھ اُنہیں مل جاتا تھا اُسے جناب امیر کا عطیہ سمجھتے تھے :۔

گدائے کوئے آں شاہم کہ در کوے گدایانش ... سلیمان باہمہ حشمت ندارد پایۂ سلمان

مرا گر ثروت دنیا نہ باشد غم چرا باشد ... کہ بہتر بود این دنیا نخواہد بود جز حرمان

کربلائے من سشد آمل ز انکہ نان من دراو ... تنگ تر ز آب ست کان بر آں حیدر کردہ اند

غم ز درویشی چہ دارم زانکہ می انم یقین ... عزتے کز فقر با سلمان و بوذر کردہ اند

قرب سی سال است افزون کاجر مستوفائے من ... در کف سلطان وین ساقی کوثر کردہ اند

من غلام حیدرو آنگاہ مداحِ غیر | خواجگان حشر کے معذور دارندم دراین
آن حسن نامم کہ اندر مدح داماد نبیؐ | می کند بر طبع پاکم رُوح حسان آفرین

منم کہ یرلغ طبعم بدار ملک لقب | نوشتہ اند بمداحیٔ محمدؐ و آل
درون مدت سی سال کس ندادنشان | کہ بودہ ام بہ سخن پیش کس مدیح سگال
مخدّرات سراپردہ ضمیر مرا | بمدح آل علی بستہ اند عقد وصال
بروضۂ دل کاشی ثنائے شان خواند | ہر آن شگوفہ کہ سر برزند زشاخ خیال

ان اشعار میں کاشی کہتے ہیں کہ میں نے تیس برس سے محمدؐ و آل محمدؐ کے سوا کسی کی مدح نہیں کی ہے۔ یہی بات ذیل کے شعر میں بھی کہی ہے :-

قرب سی سال شد کہ خاطر من | ہست درراہ دین ثناگستر

اس شعر میں بھی اِسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے :-

قرب سی سال است افزون کا جر مستوفائے من
در کف سلطان دین ساقی کوثر کردہ اند

تذکرہ دولت شاہ کی روایت کے مطابق ملّا کاشی حج بیت اللہ سے فارغ ہو کر نجف اشرف گئے اور روضۂ حضرت علی میں وہ قصیدۂ منقبت پڑھا جس کا مطلع یہ ہے:-

اے زبدۂ آفرینش پیشوائے اہل دین
شئے زعزت مادحِ بازوئے تو روح الامین

اُسی رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت علی فرماتے ہیں اے کاشی تو دور و دراز سے آیا ہے۔ مجھ پر تیرے دو حق ہیں۔ ایک مہمانی کا۔ دوسرا صلۂ شعر کا۔ تو بصرہ چلا جا وہاں

اِن حالات میں مُلّا کاشی کے لفظ سے محتشم کی طرف ذہن کا منتقل ہوجانا بالکل فط
اس غلط فہمی کے استیصال کی غرض سے حسن کاشی کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں[1]۔

ملا حسن کاشی خطۂ مازندران کے شہر آمل میں پیدا ہوئے اور زندگی کا زیادہ حصہ
ہی میں گزرا۔ لیکن آبائی وطن کاشان تھا۔ اُسی کی نسبت سے اُنھون نے اپنا تخلص
رکھا۔ کبھی کبھی حسن بھی تخلص کرتے تھے۔ مُلّا کاشی نے اپنے قصیدون میں اپنے وطن
بار بار کیا ہے۔

مسکن کاشی اگر در خطۂ آمل بود　　　لیکن از جدّ و پدر نسبت بہ کاشان میرود[2]

گر نہ خوردے آدم آن یکدانہ گندم در بہشت　　　کے بُدے در خاک آمل مولد و منشا

بندۂ بیچارہ کاشی از دل و جان سال و ماہ　　　روز و شب در خطۂ آمل ثناخوان شما

ذیل کے شعرون میں اپنے وطن اور مسکن کے علاوہ نام اور تخلص بھی بتا

کاشی اصلم آملی مولد حسن نامے کہ ہست　　　ہمچو حسّان روز احسان صد جنت جز

کمترین مملوک حیدر کاشی ام کز فضل او　　　در سخن بالاتر از عیسیٰ است استغلا

مولانا کاشی فاضل و عاقل، خوبصورت اور نیک سیرت تھے۔ امیرون اور بادشا
کی مدح نہ کرتے تھے۔ اور مناقب ائمہ کے سوا کچھ نہ کہتے تھے۔ اس کا ذکر اُنھون
اپنے کئی قصیدون میں کیا ہے۔ ذیل میں دو قصیدون کے اقتباس درج کئے جا

---

[1] حسن کاشی کے حالات تذکرہ دولت شاہ سے لئے گئے ہیں اور اُن کے اشعار مجالس المومنین سے نقل
[2] حسن کاشی کے حالات کے سلسلے میں یہ شعر یونہی لکھا گیا ہے۔ مگر ان کے کلام کا جو انتخاب مجالس المومنین میں
ہے۔ اس میں یہ شعر یوں ملتا ہے:۔ مولد من آمل و آبشخورم مازندران　　ازرہ جدّ و پدر نسبت بہ کاشا

ہی میں بے حد مقبولیت حاصل کر چکا تھا - اور اس درجے کا قرار دیا جا چکا تھا کہ قیامت تک اپنے مصنّف کا نام باقی رکھے گا - اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح مورّخ مذکور کے قول کے مطابق ملّا محتشم کے ہفت بند کے جواب میں اُن کے پچاس ساٹھ ہمعصروں نے ہفت بند کہے تھے ۔ اسی طرح محتشم کے زمانے ہی میں اُن کے مرثیے کے جواب میں بھی بہت سے مرثیے کہے گئے ہونگے ۔

محتشم کے بعد بھی بہت سے ایرانی اور ہندوستانی شعرا نے اس غیر فانی مرثیے کے جواب میں مرثیے کہے ہیں ۔ اس طرح کے جو مرثیے اِس وقت میرے سامنے موجود ہیں اُن کے مصنّفوں کے نام یہ ہیں :- نصیبی کرمانشاہانی ، حبیب کردستانی جودی خراسانی ، خاکی شیرازی ، وصال شیرازی ، وقار شیرازی ، سرباز ایرانی ان جواب لکھنے والوں نے اپنا پورا زورِ طبع صرف کر دیا ۔ مگر محتشم کا مقابلہ نہ کر سکے ۔ اور ان میں سے کسی کے مرثیے کو کوئی خاص شہرت حاصل نہ ہوئی ۔ جوابی مرثیوں کے علاوہ ایسے مرثیے تعداد میں بہت زیادہ ہیں جو محتشم کے طرز میں کہے گئے ہیں اور جن پر محتشم کا اثر نمایاں ہے ۔

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ بعض مستند اور معتبر مصنفین کو محتشم کے ہفت بند اور مرثیے میں التباس واقع ہو گیا ہے ۔ اس کے علاوہ بعض لوگ حسن کاشی کے مشہور ہفت بند کو محتشم کاشی کی تصنیف سمجھتے ہیں ۔ اس کا خاص سبب یہ ہے کہ اس ہفت بند کا مصنف مُلّا کاشی کے نام سے مشہور ہے ۔ جس سے مراد بلاشبہ ملّا حسن کاشی ہیں ۔ مگر حسن کا حال کیسا اُن کے نام سے بھی بہت کم لوگ واقف ہیں برخلاف اِس کے محتشم کا نام نہایت مشہور ہے ۔ جو مُلّا بھی تھے اور کاشی بھی تھے

چرا تو جامہ نکردی سیاہ در غم من
چرا تو خاک نکردی بسر ز ماتم من[1]

یہ مرثیہ کہنے کے بعد ایک رات کو محتشم نے خواب میں حضرت علی کو دیکھا کہ فرماتے ہیں اے محتشم تم نے اپنے بیٹے کا تو مرثیہ کہا، میرے فرزند کا مرثیہ کیوں نہ کہا۔ دوسری رات کو پھر خواب میں دیکھا کہ حضرت علی فرماتے ہیں میرے فرزند حسین کا مرثیہ کہو۔ محتشم نے عرض کیا میں آپ پر فدا ہوں کیا کہوں۔ فرمایا! کہو "باز این چہ شورش است کہ در خلق عالم است"۔ جب محتشم کی آنکھ کھلی تو یہ مصرع یاد تھا۔ اُسی وقت اُسی بحر میں مرثیہ کہنا شروع کر دیا[2]۔ اس بیان میں تذکرۂ مخزن الغرائب اور ریاض الشعرا دونوں متفق ہیں۔ موخر الذکر نے اس پر اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ مرثیہ کہتے کہتے محتشم جب اس مصرع پر پہنچے "ہست از ملال گرچہ بری ذات ذوالجلال" تو دوسرا مصرع نہ کہہ سکے۔ کئی دن گذر گئے مگر مصرع نہ ہوا۔ آخر ایک رات کو دیکھا کہ امام عصر تشریف لائے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ مصرع لگا لو "او در دل است و ہیچ دلے نیست بے ملال"

ان اعتقادی روایتوں کی صحت و عدم صحت کی تحقیق کی ہم کو ضرورت نہیں۔ ان سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ لوگ ایسا بلند پایہ اور مقبول عام مرثیہ کہنا بغیر کسی غیبی امداد کے معمولی انسان کا کام نہیں سمجھتے تھے۔

تاریخ عالم آرائے عباسی کے مصنف نے محتشم کے مرثیے کے متعلق جو رائے ظاہر کی وہ اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ مرثیہ محتشم کی زندگی

[1] جس مرثیے کے یہ دو شعر ہیں وہ محتشم نے اپنے بیٹے کی وفات پر نہیں بلکہ اپنے بھائی عبد الغنی کی وفات پر کہا تھا اس مرثیہ کا ذکر اوپر ہو چکا ہے (دیکھئے صفحہ ۳۵۸) یہ اُس کے دوسرے بند کے آخری دو شعر ہیں۔
[2] مجموعہ مراثی فارسی، مرتبہ تقی علی خان مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۸۹۰ء صفحہ ۳۶۰-۳۶۱

کام یزید دادۂ از کشتن حسین　　بنگر کرا بہ قتل کہ دل شاد کردۂ
بہر خسے کہ بار درخت شقاوت است　　در باغ دین چہ با گل و شمشاد کردۂ
حلقے کہ سود لعل لب خود نبی بر آن　　آزردہ اش ز خنجر فولاد کردۂ
با دشمنان دین نہ توان کرد آن چہ تو　　با مصطفیٰ و حیدر و اولاد کردۂ

ترسم ترا دمے کہ بہ محشر در آورند
از آتش تو دود ز محشر بر آورند

خاموش محتشم کہ دل سنگ آب شد　　بنیاد صبر خانۂ طاقت خراب شد
خاموش محتشم کہ ازین حرف سوزناک　　مرغ ہوا و ماہی دریا کباب شد
خاموش محتشم کہ ازین نظم گریہ خیز　　روئے زمین ز اشک جگرگون خضاب شد
خاموش محتشم کہ فلک بسکہ خون گریست　　دریا ہزار مرتبہ گلگون حباب شد
خاموش محتشم کہ بسوز تو آفتاب　　از آہ سرد ماتمیان ماہتاب شد
خاموش محتشم کہ ز ذکر غم حسین　　جبریل را ز روح پیمبر حجاب شد

تا چرخ سفلہ بود خطائے چنین نہ کرد
بر ہیچ آفریدہ جفائے چنین نہ کرد

اس مرثیے کی شان نزول یہ بیان کی جاتی ہے کہ محتشم نے اپنے بیٹے کی وفات پر ایک مرثیہ لکھا، جس میں یہ دو شعر بھی ہیں:-

روا بود کہ تو در زیر خاک باشی و من
سیاہ پوشم و بر سر کنم ز ماتم خاک

این ماهی فتادہ بہ دریائے خون کہ ہست　　زخم از ستارہ بر تنش افزون حسین تست

این خشک لب فتادۂ ممنوع از فرات　　کز خون او زمین شدہ جیحون حسین تست　　دور از لب

این غرقۂ محیط شہادت کہ روئے دشت　　از موج خون او شدہ گلگون حسین تست

این شاہ کم سپاہ کہ با خیل اشک و آہ　　خرگاہ ازین جہان زدہ بیرون حسین تست

این قالب تپان کہ چنین ماندہ بر زمین　　شاہ شہید ناشدہ مدفون حسین تست

پس روئے در بقیع بہ زہرا خطاب کرد

وحش زمین و مرغ ہوا را کباب کرد

کاے مونس شکستہ دلان حال ما بہ بین　　ما را غریب و بیکس و بے آشنا بہ بین

اولاد خویش را کہ شفیعان محشر اند　　دنیا　　در ورطۂ عقوبت از اہل جفا بہ بین

در خلد بر حجاب دو کون آستین فشان　　بین مصفا　　واندر جہان مصیبت ما بر ملا بہ بین

نے نے در آ چو ابر خروشان بہ کربلا　　بین طوفان　　طغیان موج فتنہ و سیل بلا بہ بین

تن ہائے کشتگان ہمہ در خاک و خون نگر　　سر ہائے سروران ہمہ بر نیزہ ہا بہ بین

آن سر کہ بود بر سر دوش نبی مدام　　یک نیزہ اش ز دوش مخالف جدا بہ بین

وان تن کہ بود پرورشش در کنار تو　　غلطان بخاک معرکۂ کربلا بہ بین

یا بضعۃ الرسول ز ابن زیاد داد

کاو خاک اہل بیت رسالت بباد داد　　عزت

اے چرخ غافلی کہ چہ بیداد کردۂ　　بر　　وز کین چہا درین ستم آباد کردۂ

این ملعنت بس است کہ با عترت رسول　　بیداد کردہ خصم و تو امداد کردۂ

اے زادۂ زیاد نہ کردہ است ہیچ گہ　　نمرود این عمل کہ تو شداد کردۂ

موجے بہ جنبش آمد و برخاست کوہ کوہ ... ابرے بہ بارش آمد و بگریست زار زار
گفتی تمام زلزلہ شد خاک مطمئن ... گفتی فتاد از حرکت چرخ بے قرار
عرش آن زمان بہ لرزہ در آمد کہ چرخ پیر ... افتاد در گمان کہ قیامت شد آشکار
آن خیمہ کہ گیسوئے حورش طناب بود ... شد سرنگون ز باد مخالف حباب وار
جمعے کہ پاس محمل شان داشت جبرئیل ... گشتند بے عماری و محمل شتر سوار
با آن کہ سرزد این عمل از امت نبی ﷺ ... روح الامین ز روئے نبی گشت شرمسار

ہشتم

وانگہ ز کوفہ خیل الم رو بہ شام کرد
نوعے کہ عقل گفت قیامت قیام کرد

بر حرب گاہ چون رہ آن کاروان فتاد ... شور نشور وا ہمہ را در گمان فتاد
ہم بانگ نوحہ غلغلہ در شش جہت فگند ... ہم گریہ بر ملائک ہفت آسمان فتاد
ہر جا کہ بود آہوئے از دشت پا کشید ... ہر جا کہ بود طائرے از آشیان فتاد
شد وحشتے کہ شور قیامت بہ باد رفت ... چون چشم اہل بیت بر آن کشتگان فتاد
ہر چند بر تن شہدا چشم کار کرد ... بر زخم ہائے کاری تیغ و سنان فتاد
ناگاہ چشم دختر زہرا در آن میان ... بر پیکر شریف امام زمان فتاد
بے اختیار نعرۂ "ہذا حسین" ازو ... سر زد چنان کہ آتش ازان در جہان فتاد

پس با زبان پر گلہ آن بضعۃ البتول
رو در مدینہ کرد کہ یا ایہا الرسول

این کشتۂ فتادہ بہ ہامون حسین تست ... وین صید دست و پا زدہ در خون حسین تست
این نخل تر کز آتش جان سوز تشنگی ... دود از زمین رسانده بہ گردون حسین تست

چون خون ز حلق تشنهٔ او بر زمین رسید　　جوش از زمین به ذروهٔ عرش برین رسید

نزدیک شد که خانهٔ ایمان شود خراب　　از بس شکستها که به ارکان دین رسید

نخل بلند او چو خسان بر زمین زدند　　طوفان به آسمان ز غبار زمین رسید

باد آن غبار چون به مزار نبی رساند　　گرد از مدینه بر فلک هفتمین رسید

یکباره جامه در خم گردون به نیل زد　　چون این خبر به عیسیٰ گردون نشین رسید

پُر شد فلک ز غلغله چون نوبت خروش　　از انبیا به حضرت روح الامین رسید

کرد این خیال وهم غلط کار کان غبار　　تا دامن جلال جهان آفرین رسید

هست از ملال گرچه بری ذات ذوالجلال
او در دل است و هیچ دلے نیست بے ملال

ترسم جزائے قاتلِ او چون رقم زنند　　یکباره بر جریدهٔ رحمت قلم زنند

ترسم کز این گناه شفیعان روز حشر　　دارند شرم کز گنه خلق دم زنند

دست عتاب حق بدر آید ز آستین　　چون اہل بیت دست بر اہل ستم زنند

آه از دمے که با کفن خون چکان ز خاک　　آلِ نبی چو شعلهٔ آتش علم زنند

فریاد از آن زمان که جوانان اہلِ بیت　　گلگون کفن به عرصهٔ محشر قدم زنند

جمعے که زد بهم صف شان شور کربلا　　در حشر صف زنان صف محشر بهم زنند

از صاحب حرم چه توقع کنند باز　　آن ناکسان که تیغ به صید حرم زنند

پس بر سنان کنند سرے را که جبرئیل
شوید غبار گیسویش از آبِ سلسبیل

روزے که شد به نیزه سر آن بزرگوار　　خورشید سر برهنه بر آمد ز کوهسار

آن دم فلک بر آتش غیرت سپند شد
کز خوف خصم در حرم افغان بلند شد

کاش آن زمان سرادق گردون نگون شدے | واین خرگهٔ بلند ستون بے ستون شدے | خیمۂ
کاش آن زمان که کشتیٔ آل نبی شکست | عالم تمام غرقهٔ دریائے خون شدے
کاش آن زمان ز آه جهان سوز اهلبیت | یک شعله برق خرمن گردون دون شدے
کاش آن زمان بر آمدے از کوه تا به کوه | سیل سیه که روئے زمین قیرگون شدے
کاش آن زمان که پیکر او شد درون خاک | جان جهانیان همه از تن برون شدے
کاش آن زمان که این حرکت کرد آسمان | سیماب وار روئے زمین بے سکون شدے
این انتقام اگر نه فتادے به روز حشر | با این عمل معاملهٔ دهر چون شدے

آل نبی چو دست تظلم بر آورند
ارکان عرش را به تزلزل در آورند | تلاطم

برخوان غم چو عالمیان را صلا زدند | اول صلا به سلسلهٔ انبیا زدند
نوبت به اولیا چو رسید آسمان تپید | زان ضربتے که بر سر شیر خدا زدند
پس آتشے ز اخگر الماس ریزه ها | افروختند و در حسن مجتبا زدند
وانگه سرادقے که ملک محرمش نه بود | کندند از مدینه و در کربلا زدند
وز تیشهٔ ستیزه در آن دشت کوفیان | بس نخلها ز گلشن آل عبا زدند
پس ضربتے کز آن جگر مصطفےٰ درید | بر حلق تشنهٔ خلف مرتضا زدند
اهل حرم دریده گریبان گشاده موئے | فریاد بر در حرم کبریا زدند
روح الامین نهاده به زانو سر حجاب | تاریک شد ز دیدن آن چشم آفتاب

مرثیهٔ دوازده بند از ملا محتشم کاشی علیه الرحمة

باز این چه شورش است که در خلق عالم است | باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است

باز این چه رستخیز عظیم است کز زمین | بی نفخ صور خاسته تا عرش اعظم است

این صبح تیره باز دمید از کجا کزو | کار جهان و خلق جهان جمله درهم است

گویا طلوع می کند از مغرب آفتاب | کاشوب در تمامی ذرات عالم است

گر خوانمش قیامت دنیا بعید نیست کبری | این رستخیز عام که نامش محرم است

در بارگاه قدس که جای ملال نیست | سرهای قدسیان همه بر زانوی غم است

جن و ملک بر آدمیان نوحه می کنند | گویا عزای اشرف اولاد آدم است

خورشید آسمان و زمین نور مشرقین

پرورده در کنار رسول خدا حسینؑ

کشتی شکست خوردهٔ طوفان کربلا | در خاک و خون فتاده به میدان کربلا

گر چشم روزگار بر او فاش می گریست | خون می گذشت از سر ایوان کربلا

نگرفت دست دهر گلابی بغیر اشک | زان گل که شد شکفته به بستان کربلا

از آب هم مضایقه کردند کوفیان | خوش داشتند حرمت مهمان کربلا

بودند دیو و دد همه سیراب و می مکید دام | خاتم ز قحط آب سلیمان کربلا

زان تشنگان هنوز به عیوق می رسد | فریاد العطش ز بیابان کربلا

آه از دمی که لشکر اعدا نکرده شرم | کردند رو به خیمهٔ سلطان کربلا

نظم معلوم ہونے لگا ہے۔

اُس ترکیب بند مرثیے کے علاوہ جو 'دوازدہ بند' کے نام سے مشہور ہے واقعۂ کربلا کے متعلق محتشم کا کوئی دوسرا مرثیہ انتہائی تلاش کے باوجود مجھے دستیاب نہیں ہوا۔ اسی ایک مرثیے کے بند یا اشعار سیکڑوں جگہ نقل کئے گئے ہیں۔ کتاب حزن المومنین میں بھی محتشم کے ایک ایک دو دو شعر جگہ جگہ نظر آتے ہیں میں نے ان شعروں کو محتشم کے دوازدہ بند میں تلاش کیا۔ سب مل گئے سوا اس ایک شعر کے جو اس کتاب کے صفحہ ۸۵ میں درج ہے:-

برفوق عرش مسند برچیدہ جائے کیست
صاحب عزا خدا است خدایا عزائے کیست

غالباً مؤلف کتاب نے غلطی سے اس شعر کو محتشم کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

محتشم کے اس مرثیے کو فارسی مرثیے بلکہ فارسی شاعری کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اور اس کی عظمت، شہرت اور مقبولیت کی کوئی حد نہیں۔ اس کے علاوہ شعرا کی ایک کثیر تعداد نے اس کے جواب میں بہت سے مرثیے کہے۔ ان وجوہ سے یہ پورا مرثیہ یہاں نقل کیا جاتا ہے ہم نے اس مرثیے کے متعدد نسخوں کا مقابلہ کرکے اس کا متن درست کیا ہے۔ اور نسخوں کے اہم اختلافات کو حاشیے کے متن پر درج کر دیا ہے۔ مرثیوں کے بندوں اور بند کے شعروں کی ترتیب بھی سب نسخوں میں یکساں نہیں ہے۔ ان کی ترتیب قائم کرنے میں کہیں مطالب کے ربط کا لحاظ کیا ہے اور کہیں اکثریت کی پیروی کرنا پڑی ہے۔

(ترجمہ) اس (محتشم) کے مرثیے امام حسین اور دیگر ائمہ کی شہادت پر جن سے وہ اقتباسات خاص کر لئے گئے ہیں جو مجمع الفصحا میں درج ہیں۔

پروفیسر براون کی یہ عبارت جہاں ان کی غلطی کو ظاہر کرتی ہے وہاں اُس غلطی کے ماخذ کا پتا بھی بتاتی ہے۔ مجمع الفصحا میں اس مرثیے کا آخری بند چھوڑ کر گیارہ بند بعض شعر حذف کر کے نقل کئے گئے ہیں۔ پہلے بند پر بطور عنوان "از مراثی اوست" دوسرے بند پر "ولہ ایضاً" اور پھر ہر بند پر "ولہ" لکھ دیا گیا ہے۔ اس سے فطرتاً یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی مرثیے کے مختلف بند نہیں ہیں، بلکہ مختلف مرثیوں کے اقتباسات ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الفصحا میں یہ مرثیہ آتشکدۂ آذر سے نقل کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو اشعار اور بندوں کی ترتیب آتشکدہ میں ہے وہی مجمع الفصحا میں بھی ہے صرف ایک شعر مقدم الذکر تذکرے میں ایسا ہے جو موخر الذکر میں نہیں ہے وہ شعر یہ ہے:

این قالب تپاں کہ چنین ماندہ بر زمین
شاہِ شہید نا شدہ مدفون حسین تست

اس کے علاوہ بعض جگہ خفیف سا لفظی تغیر بھی ہے، جو غالباً حافظے کی مدد سے کر دیا گیا ہے۔ قابل لحاظ یہ بات ہے کہ آتشکدہ میں بھی بند اوّل کے بعد ہر بند کے شروع میں "ولہ" لکھا ہوا ہے، جو مذکورۂ بالا غلط فہمی کا باعث ہو سکتا ہے۔

کاتبوں کی اس غلطی کو بہت نمایاں صورت میں دیکھنا ہو تو کلیات خاقانی مطبوعہ نولکشور پریس لکھنؤ کے صفحہ ۶۰۴-۶۱۳ ملاحظہ کیجئے۔ خاقانی نے اپنے بیٹے رشید کی وفات پر ایک ترکیب بند مرثیہ کہا ہے۔ اس مرثیے میں اکیس اکیس شعر کے پانچ بند ہیں۔ کاتب نے ہر بند کے عنوان پر کچھ ایسی عبارت لکھ دی ہے کہ ہر بند ایک مستقل

کہ اُن کے زمانے سے لے کر آج تک سینکڑوں شاعروں نے اُس کے جواب میں مرثیے کہے اور متعدد شعرا نے اس کے اشعار کی تخمیس یا تضمین کی۔

راقم نے ۱۹۳۳ء میں ایران اور عراق کی سیاحت کے دوران میں وہاں کے مقدس مقامات کی زیارت کی۔ متعدد روضوں میں نقرئی ضریحوں پر مرثیہ محتشم کے بعض بند یا شعر منبت کئے ہوئے پائے۔ وہ بند اکثر جگہ لکھا ہوا دیکھا جو اس مصرعے سے شروع ہوتا ہے۔ "کشتیٔ شکست خوردۂ طوفان کربلا" کئی روضوں میں سیلون پر بھی اس بند کے بعض شعر لکھے ہوئے دیکھے۔ طہران سے چند میل کے فاصلے پر ایک قصبہ میں ایک احاطے کے اندر تین امام زادوں کے روضے ہیں۔ ان میں سے ایک کا نام عبد العظیم ہے اور اُنہیں کے نام سے وہ قصبہ 'شہزادہ عبد العظیم' کہلاتا ہے۔ اس احاطے کی دیواروں پر کاشی کاری سے محتشم کا پورا مرثیہ لکھا ہوا ہے۔ ان باتوں سے بھی اس مرثیے کی عظمت اور مقبولیت کا ثبوت ملتا ہے۔

محتشم کے مرثیے کی یہ شہرت دیکھ کر بعض لوگوں نے قیاس کر لیا کہ محتشم ایک باقاعدہ مرثیہ گو شاعر تھا اور بہت سے مرثیے اس کی تصنیف سے ہیں۔ مصنف شمس الضحیٰ کا یہ قول آپ ابھی سُن چکے "مرثیہ ہائے کہ مولانا محتشم در مصائب آل عبا گفتہ"۔ اسی طرح "مراثی محتشم" کا ذکر اکثر دیکھنے میں آتا ہے۔ پروفیسر براؤن سا محقق بھی اسی غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ لکھتے ہیں :-

"........ his elegies (marāthi) on the martyrdom of Husayn and the other Imams, from which the extracts given in the Majma'al-Fusaha' are chiefly taken. [1]

[1] تاریخ ادبیات ایران۔ جلد چہارم صفحہ ۱۷۴

آزاد بلگرامی کا بیان ہے :-

" اگرچہ موزونان بسیار بمرثیۂ آنجناب خامۂ فکر را اشک ریز ساختہ اند اما حسن قبولے کہ این مرثیہ یافت دیگرے را نصیب نشد[1] "

صاحب شمس الضحیٰ لکھتا ہے :-

" مرثیہ ہائے کہ مولانا محتشم در مصائب آل عبا گفتہ مشہور عالم است. از ابتدائے عالم تا انقراض مثلش کسے نگفتہ و نخواہد گفت چہ بالفرض اگر کسے خون جگر خوردہ بگوید بایں قبولیت و تاثیر از کجا خواہد آورد کہ مرثیہ ہائے ملا را در عرب و عجم و ہندوستان حاصل شدہ[2] "

پروفیسر براؤن کا تبصرہ ہے :-

The language is extraordinarily simple and direct, devoid of those rhetorical devices and verbal conceits which many Europeans find so irritating, and shows true pathos and religious feeling."[3]

یعنی اس مرثیے کی زبان غیر معمولی طور پر سادہ، سلیس اور ان معنوی بدائع اور لفظی صنائع سے معرّا ہے، جن سے اکثر اہل یورپ کو الجھن ہوتی ہے اور حقیقی درد اور مذہبی احساس کی ترجمانی کرتی ہے۔

ان تبصروں کے علاوہ محتشم کے مرثیے کی مقبولیت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے

---

[1] ۔خزانۂ عامرہ، مطبع نولکشور، کانپور ۱۹۰۰ء صفحہ ۴۰۵
[2] ۔مجموعۂ مراثی فارسی مرتبۂ تقی علی خان۔ مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۸۹۰ء صفحہ ۳۶۱-۳۶۲ ،
[3] ۔تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم صفحہ ۱۷۳

تیس برس سے کتاب دیکھ کر پڑھنا مجالس عزا میں متروک ہو گیا ہے۔ نئے اور نامی ذاکر سب زبانی تقریر کرتے ہیں۔ اب محتشم کے اشعار مجلسوں میں سنائی نہیں دیتے۔ مگر تعلیم یافتہ ہندوستانی مسلمان اب بھی محتشم کے نام سے واقف ہیں۔

میں ابھی اوپر کہہ آیا ہوں کہ محتشم کا مرثیہ زمانۂ تصنیف سے اب تک نہایت بلند پایہ نظم سمجھا جاتا ہے۔ اس قول کی تصدیق کے لئے چند معتبر مصنفوں کی رائیں تاریخی ترتیب کے ساتھ پیش کی جاتی ہیں۔ اسکندر بیگ منشی لکھتا ہے :-

"مرثیۂ بجہت سید الشہداؑ خامس آل عبا در سلک نظم آوردہ۔ ابیات بلند و معانی دقیق دران مندرج است۔ گوشوارۂ گوش سخن دران روزگار و تا یوم القرار از و یادگار است[1]"

والہ داغستانی کہتا ہے :-

"مرثیۂ کہ بجہت سید الشہداؑ، قرۃ العیون حیدرؑ و زہراؑ، شاہ کربلا سلام اللہ علیہم گفتہ مشہور و در السنۂ عالم مذکور است۔ قبولے کہ دران مرثیہ است ہرگز ہیچ نظمے را نصیب نشدہ ....

شبہ در آن نیست کہ مرثیۂ آں مرحوم مقبول جناب رسول مختار و ائمۂ اطہار صلوات اللہ علیہم اجمعین شدہ لہذا این قبولیت را بہم رسانیدہ[2]"

آذر اصفہانی کا قول ہے :-

"مرثیۂ خوبے در ماتم سید الشہدا حسین بن علی علیہما السلام گفتہ کہ در اکثر بلادِ اسلام بین الخاص والعام مشہور است[3]"

---

[1] تاریخ عالم آرائے عباسی۔ مطبوعہ طہران صفحہ ۱۳۰، [2] تذکرۂ ریاض الشعراء قلمی
[3] تذکرۂ آتشکدہ۔ بیان محتشم کاشی۔

تفصیل سے نہیں لکھا ہے۔ اس لئے یہ ضروری معلوم ہوا کہ فارسی مرثیے کی تاریخ میں اِس سب سے بڑی اور سب سے زیادہ مشہور شخصیت کے حالات کسی قدر تفصیل سے لکھے جائیں۔

کلیات محتشم کا ایک سرسری خاکہ ابھی پیش کیا جا چکا ہے محتشم نے اکثر اصناف سخن میں طبع آزمائی کی۔ قصیدوں میں تخئیل کے زور دکھائے، مبالغے کے طوفان اٹھائے غزلوں میں عشق کی سچی داستانیں سنائیں، محبت کی جھوٹی کہانیاں بنائیں۔ مختصر یہ کہ ساری عمر مدحت طرازی اور غزلسرائی میں صرف کردی۔ اتفاق سے واقعۂ کربلا کے متعلق ایک چھوٹا سا مرثیہ بھی کہہ دیا۔ محتشم کو کیا خبر تھی کہ ان کی عظمت و شہرت کی وسیع و رفیع عمارت اِسی مختصر بنیاد پر قائم ہوگی۔ اگر محتشم نے یہ مرثیہ نہ کہا ہوتا تو ان کا نام تذکروں میں بھی ڈھونڈنے سے نہ ملتا۔

محتشم کا مشہورِ عالم مرثیہ ایک ترکیب بند نظم ہے، جس میں آٹھ آٹھ شعروں کے بارہ بند ہیں۔ اور اسی سبب سے وہ عام طور پر 'دوازدہ بند' کے نام سے شہرت رکھتا ہے۔ زمانۂ تصنیف سے اِس وقت تک اِس مرثیے کی شہرت میں کوئی خاص کمی نہیں ہوئی ہے۔ ممکن نہیں کہ فارسی مرثیوں کا ذکر آئے اور محتشم کے مرثیے کی طرف ذہن منتقل نہ ہوجائے، ہندوستان میں جب تک مجالس عزا میں مخلوط نظم و نثر پڑھنے کا دستور تھا جس کو 'روضہ خوانی' 'کتاب خوانی' اور 'نثر خوانی' کہتے تھے، اس وقت تک نثر کی عبارت کے درمیان میں محتشم کے مرثیے کے بند یا بعض اشعار جگہ جگہ پر شامل کردئے جاتے تھے۔ مجالس عزا میں پڑھنے کے لئے جو کتابیں فارسی یا اردو نثر میں لکھی گئی تھیں اُن میں محتشم کے مرثیے کے اشعار ضرور ملتے ہیں۔ اب کوئی پچیس

'ہ' کی ردیف میں صرف چار غزلیں ہیں۔ اور 'ی' کی ردیف بالکل غائب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطبوعہ نسخہ جس قلمی نسخے کی نقل ہے وہ ناقص تھا۔ 'ہ' کی ردیف میں چار سے کہیں زیادہ غزلیں ہونا چاہئے۔ اور 'ی' کی ردیف تو ہر دیوان میں سب سے بڑی ہوتی ہے۔ یوں سمجھنا چاہئے کہ دیوان غزلیات کا تقریباً ایک تہائی حصہ غائب ہے۔

پروفیسر براؤن نے محتشم کے متعلق لکھا ہے:-

"In his youth he composed erotic verses, but in later life he seems to have consecrated his genius almost entirely to the service of religion."[1]

یعنی محتشم جوانی میں عشقیہ اشعار کہتے تھے، لیکن اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے ملکۂ شاعری کو تقریباً بالکل مذہب کی خدمت کے لئے وقف کر دیا۔ کلیات محتشم کے مطالعہ سے اس قول کی تصدیق نہیں ہوتی۔ محتشم کی مذہبی نظموں کی کل کائنات فقط اتنی ہے۔ ایک قصیدہ حمد خدا میں، ایک نعت رسولؐ میں۔ تین قصیدے اور ایک ہفت بند منقبت حضرت علیؑ میں، ایک مرثیہ مصائب امام حسینؑ میں۔ یہ کل سات نظمیں ہوئیں۔ پانچ قصیدے اور دو ترکیب بند۔ اس مختصر مقدار کی بنا پر یہ نتیجہ نکالنا مشکل ہے کہ محتشم نے زمانۂ جوانی کے بعد عمر بھر مذہبی نظموں کے علاوہ گویا کچھ نہیں کہا۔ مذہبی نظموں کی اس سے زیادہ مقدار تو شاید اس زمانے کے ہر شاعر کے کلام میں موجود ہے۔

محتشم کے حال میں بہت طول ہوگیا مگر چونکہ اب تک کسی نے ان کا حال

[1] تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم صفحہ ۱۷۲

زدیدهٔ پدر اے یوسف دیار لعبتا　چرا بہ مصر فنا بے برادران رفتی

(صد ۹۲ حاشیہ)

بیا ببین کہ فلک از غم جوانی تو　چہ آتشے زدہ در خرمن جوانی من

صد ۹۳

ببین برابری او بجان کہ تا رخیش　بجز "برادر با جان برابر من" نیست

صد ۹۴

نبی کہ گفت شہید است ہر کہ مُرد غریب　ترا ثواب شہیدان کربلا بادا

صد ۹۵

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ عبدالغنی نے پردیس میں ۹۵۹ھ میں انتقال کیا۔ اُس وقت وہ بھی جوان تھا اور محتشم بھی جوان تھے۔ اور ان کے والد زندہ تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالغنی ہی محتشم کے وہ بھائی تھے جن کا انتقال دکن میں ہوا تھا اور جن کی وفات کا ذکر محتشم نے اپنے ایک قصیدے میں کیا ہے، جو مرتضےٰ نظام شاہ کی مدح میں ہے۔ اس قصیدے کے متعلقہ اشعار اوپر نقل کئے جا چکے ہیں۔

کلیات محتشم کا آخری حصہ غزلوں کا مجموعہ ہے۔ عام رواج کے مطابق غزلوں کی ترتیب ردیف وار ہے۔ صرف واؤ تک ہر ردیف میں غزلیں موجود ہیں۔ مگر

کا نام خواجہ میر احمد تھا۔ اور ان کی وفات سنہ ۹۶۲ھ میں واقع ہوئی۔ وہ قطعہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:۔

والد من خواجہ میر احمد کہ بود از اعتقاد — رشتۂ مہر امیر المومنینؑ حبل المتین
باگناہ بیحد از دنیا چو رحلت می نمود — داشت امید شفاعت زان شفیع المذنبین
لاجرم تاریخ فوتش ہر کہ کرد از من سوال — گفتمش "باد اشفیع وے امیر المومنین"

(صفحہ ۱۱۲-۱۱۳)

ایک مختصر قطعہ اپنے بھائی عبد الغنی کی وفات پر بھی کہا ہے۔ اس کا پہلا اور آخری شعر درج ذیل ہے:۔

گل گلشن لطف عبد الغنی — کہ بادش بہشت معلّٰی نصیب
خرد فکر تاریخ وے کرد و گفت — "چہ جاییے مبارک شد اور انصیب"[1]

(صفحہ ۱۱۲)

عبد الغنی کی وفات پر محتشم نے جو ترکیب بند کہا ہے اس کے مندرجۂ ذیل شعر اور مصرعے قابل لحاظ ہیں:۔

چو دیدہ بر رخ عبد الغنی من فسگنی — ز روئے درد برآر از زبان من فریاد

دلم کہ می شد از ادراک دوری تو ہلاک — تو خود بگو کہ ہلاک تو چون کند ادراک

صفحہ ۹۲

---

[1] ۔ مادۂ تاریخ میں لفظ 'جاییے' میں دو 'ی' شمار کرنا چاہیئے۔ ایک لفظ 'جائے' کا جزو دوسری یائے تنکیر۔ ایرانی تلفظ کا مقتضا یہی ہے۔ اور اسی طرح یہ مادۂ تاریخ دوسرے مادۂ تاریخ یعنی "برادر باجان برابر من" کا ہم عدد ٹھہرتا ہے۔

برداشت اضافہ ہوگیا ہے۔ اور قاصد کے جانے آنے میں جو خرچ ہوا اُس نے مجھ کو اور زیر بار کردیا ہے۔ اس قصیدے کا صلہ بھی شاید کچھ نہیں ملا محتشم نے ایک مختصر سا قصیدہ اَور نظام شاہ کی خدمت میں روانہ کیا۔ اور لکھا کہ یہ تیسرا قصیدہ بھیج رہا ہوں۔ اس مرتبہ تھوڑی سی امداد کا امیدوار ہوں اور صرف اس صلے پر قناعت کرونگا کہ میری چھوٹی چھوٹی رقمیں جو لوگوں کے ذمّے واجب الادا ہیں وہ 'نواب' کے ایک اشارے سے میرے قاصدوں کو وصول ہوجائیں۔

شہنشاہ اکبر کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے اس کے مندرجہ ذیل اشعار میں ہندوستان کو دیکھنے کا اشتیاق بھی ظاہر کیا ہے:۔

شہا مشتاقِ خاکِ ہند ایرانی غلام تو — کہ از توران براہ بار راست محنتہائے زور آور
باین بُعدِ مسافت چشم آن دارد کہ خسرو را — ز مدحت گستری گردد تقرب معنوی چاکر
کہ چون مرغان بے بال و پر از بار دل ویران — ز ایران نیستش جنبش میسّر گر بر آرد پر

صفحہ

کلیات محتشم میں مجموعۂ قصائد کے بعد ترکیب بندوں، قطعوں، رباعیوں وغیرہ کا مجموعہ ہے۔ ترکیب بند چار ہیں۔ ایک امام حسینؑ کا مشہور مرثیہ دوازدہ بند، دوسرا شاہ طہماسپ صفوی کا مرثیہ، تیسرا محتشم کے بھائی عبدالغنی کا مرثیہ، چوتھا ہفت بند کاشی کا جواب، قطعے مختلف مضمونوں کے ہیں۔ مگر زیادہ تر ایسے ہیں۔ جو کسی نہ کسی کی وفات پر کہے گئے ہیں۔ اکثر قطعوں میں مادۂ تاریخ بھی ہے۔ محتشم نے اپنے والد کے انتقال پر بھی ایک قطعہ کہا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اُن

وآنگہ کند تغافل آید رسول من — نوعے کہ از جفائے مقارض فغان کند
خواہد کرایۂ دو سرہ یکسر از فقیر — وز بار قرض پشت فقیرم گران کند

صفحہ ۷۵

---

(۳)

ہست این قصیدۂ ثالث کہ من ہبند — با صد ہزار گنج دعا کردہ ام روان
این بار خود مراد من اندک حمایتے است — از لطف شہ کہ ہست بہ از گنج شایگان
ہم گشتہ ام باین صلہ قانع کہ در دکن — از من قراضۂ کہ بود نزد این و آن
گردد بیک اشارۂ نواب کامیاب — واصل بقاصدان من تیرہ خان و مان

صفحہ ۷۵

ان اقتباسوں سے معلوم ہوتا ہے کہ محتشم کے ایک بھائی دکن میں رہتے تھے اور وہیں انھوں نے ایک کمسن بچہ چھوڑ کر انتقال کیا۔ محتشم نے ایک مدحیہ قصیدہ لکھ کر ایک قاصد کے ہاتھ مرتضےٰ نظام شاہ بحری کی خدمت میں روانہ کیا۔ اس قصیدے میں اپنے بھتیجے کو اپنے پاس بھیجنے کی درخواست کی۔ اور دبی زبان سے قصیدے کا صلہ مانگا محتشم کا قاصد دو سال کے بعد اُس بچے کو ساتھ لے کر ہندوستان سے واپس آیا گر صلے کی امید پوری نہ ہوئی۔ اس پر محتشم نے ایک دوسرا قصیدہ نظام شاہ کے پاس بھیجا جس میں صلہ نہ ملنے کی شکایت کی۔ اور لکھا کہ میرا بھتیجا میرے پاس پہنچ تو گیا۔ لیکن اس پرہوس لڑکے کی وجہ سے مجھ کم بضاعت کے مصارف میں ناقابل

که نورِ چشمِ من آن کودکِ یتیم و غریب ۔۔۔ که دامن دکن از آبِ چشمِ او شده تر
بلطف سوئے منش کن روان که باقی عمر ۔۔۔ مرا بہوئے برادر چو جان بود در بر
امید دیگرم این است ناامید نیم ۔۔۔ که تا جهان بود اے خسروِ جهان پرور

. . . .

بدفترِ کرمت نامِ این گدا بنگار ۔۔۔ بحالِ محتشم اے شاہ محتشم بنگر

صہ ۲۷۔۳۰

(۲)

کردم روان بدرگہش از نظمِ یک گہر ۔۔۔ کارائش خزانهٔ ہفت آسمان کند
گفتم مگر بہ قیمت آن شاہ تاج بخش ۔۔۔ فرق مرا بلند تر از فرقدان کند

. . . .

ناگہ پس از دو سال فرستادهٔ فقیر ۔۔۔ کایّامِ روزیش اجل ناگہان کند
آورده نقد، نقدِ برادر، ولے چہ نقد ۔۔۔ نقدے که دخل کیسه زخرجش زیان کند
من مردِ کم بضاعت واو طفلِ پرہوس ۔۔۔ با این دو وضع مرد معیشت چسان کند

. . . .

ادبار بین که بیدرمے چون من از عراق ۔۔۔ نظمے روان بجانب ہندوستان کند

. . . .

وان نظم مدح نکته شناسے بود که او ۔۔۔ از بہر نکته وان کفِ دل بحر و کان کند
وزرائے چاره ساز باندک توجہے ۔۔۔ قادر بود که در بدن مرده جان کند

شیخ کبیر تک اس پر شیفتہ ہوگیا۔ اُس کے عشق سے میرے دل پر جو کچھ گذری اور میرے اور اس کے درمیان جو کچھ واقع ہوا اس کو میں غزلوں کی شکل میں بیان کرتا رہا۔ ان غزلوں کی تعداد چونسٹھ ہے جو اتفاق سے لفظ جلال کے اعداد کے مطابق ہے۔ اور ان کے مجموعے کا نام جلالیہ ہے۔ سنہ ۹۸۰ھ میں میرزا سلیمان حسابی تذکرۂ اوصاف البلاد کی تالیف میں مصروف تھے۔ اور میری ان غزلوں کو کتاب میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ اُن کی فرمائش سے میں نے ہر غزل کے شروع میں وہ حالات لکھ دئیے، جو اُس غزل کی تصنیف کے محرک ہوئے تھے۔ انہیں نثر عبارتوں کے مجموعے کا نام آذر اصفہانی اور ہدایت طبرستانی نے نقل عشاق بتایا ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔

کلیات محتشم میں رسالۂ جلالیہ کے بعد مجموعہ قصائد ہے۔ اس مجموعے میں ایک ایک قصیدہ محمد شاہ بادشاہ دکن، یوسف عادل شاہ فرمانروائے بیجاپور، اور شہنشاہ اکبر اعظم کی مدح میں اور تین قصیدے مرتضیٰ نظام شاہ بحری کی مدح میں ہیں۔ ان تینوں قصیدوں کے ضروری اقتباسات ذیل میں نقل کئے جاتے ہیں:-

(ا)

زمان زمان ز سرم از وساوس بشری — سپاہ غم بصد آشوب می کشید حشر

گہے ز فوت برادر غمے برابر کوہ — دل مرا ز تسلط نمودہ زیر و زبر

گہے ستادہ مجسم بہ پیش دیدۂ دل — پسر برادرم آن کوچک ندیدہ پدر

کہ در ولایت ہند از عداوت گردون — فتادہ طفل یتیم و غریب و بے مادر

. . . .

سپہر مرتبہ شاہا برب ارض و سما — بشاہ غائب و حاضر خدائے جن و بشر

اور سخن سنجوں کی جماعت میں صاحب احتشام ہیں۔ اُنھوں نے ایک مختصر مثنوی عبدالرحیم خانخاناں کی مدح میں لکھ کر کاشان سے ہندوستان بھیجی اور اس میں ایک شخص کی طرف سے عرض حال کیا۔ خانخاناں نے ملّا محتشم کی سفارش سے اس شخص کی درخواست منظور کر کے اس کا مقصد پورا کر دیا[1]۔

رضا قلی خان ہدایت طبرستانی طہرانی نے اپنا ضخیم تذکرہ مجمع الفصحا ناصر الدین شاہ قاچار کے عہد حکومت میں ۱۲۸۸ھ (۱۸۷۱ء) میں تمام کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ محتشم کاشانی شاہ طہماسپ کے معاصر و مداح اور مشہور شعرا میں سے تھے۔ ایام شباب میں شاطر جلال سے عشق بازیاں کیں اور غزلیں کہہ کر اُن کا نام جلالیہ رکھا۔ اور اُن پر ایک نثر لکھ کر اسے نقل عشاق کے نام سے موسوم کیا۔ ان کا دیوان میری نظر سے گزرا۔ صبائیہ اور شبابیہ پر مشتمل ہے[2]۔

پروفیسر براؤن لکھتے ہیں کہ عہد صفوی کے کثیر التعداد شعرا جنھوں نے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو ائمہ کے فضائل و مصائب کی اشاعت کے لئے وقف کر دیا تھا اُن میں محتشم کاشی سب سے ممتاز ہیں۔ ان کا انتقال ۹۹۶ھ مطابق ۱۵۸۸ء میں ہوا[3]۔

مختلف ماخذوں سے محتشم کے حالات جو کچھ معلوم ہوئے وہ اوپر درج کر دئے گئے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ خود محتشم کے کلام سے اُن کے حالات پر کیا روشنی پڑتی ہے۔ میرے پیش نظر کلیات محتشم کا وہ نسخہ ہے جو ۱۳۰۴ھ میں بمبئی میں چھپا تھا۔ اس میں سب سے پہلے رسالہ جلالیہ ہے۔ مصنف کا بیان ہے کہ ۹۷۰ھ میں شاطر جلال نے اصفہان سے آکر کچھ دن کاشان میں قیام کیا۔ اس کے حسن و جمال کا یہ عالم تھا کہ طفل صغیر سے لے کر

---

[1] خزانۂ عامرہ۔ مطبع نولکشور کانپور ۱۹۰۰ء صفحہ ۴۰۴
[2] مجمع الفصحا، مطبوعہ طہران، جلد دوم صفحہ ۳۶
[3] تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم صفحہ ۱۷۲

ہیں۔[۱]

خاندان صفویہ کے اختتام کے کچھ ہی دن بعد والہ داغستانی نے اپنا ضخیم تذکرہ
ض الشعرا لکھا اس میں محتشم کے متعلق صرف اتنا لکھا ہے کہ مولانا محتشم کاشی شعرائے
م میں معظم اور فصحائے محترم میں محتشم ہیں۔ شاہ اسمٰعیل اور شاہ طہماسپ کے زمانے
دنیا میں کوس یکتائی بجاتے تھے۔ ان کا دیوان معروف اور اشعار مشہور ہیں۔[۲]
ریاض الشعرا کی تصنیف کے چند سال بعد آذر اصفہانی نے اپنا تذکرہ آتشکدہ
ا۔ اس میں مختلف مقامات کے شعرا کو اُن مقامات کے تحت میں یکجا کر دیا ہے۔ محتشم
ذکر عراق عجم کے شاعروں میں کیا ہے۔ لکھتا ہے مولانا محتشم اندبار کے رہنے والے
تھے۔ شاہ طہماسپ صفوی کے مدّاح اور اس زمانے کے شعرائے فصاحت شعار میں ممتاز
نے۔ اکثر فنون نظم میں کمال مہارت رکھتے تھے۔ بالخصوص قصیدہ اور غزل میں۔ بلند اور
بن قطعات عاشقانہ بھی اُن کی تصنیف سے ہیں۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے۔
اکثر اوقات مرض محبت میں مبتلا رہے۔ چنانچہ ایک دیوان مسمّی بہ جلالیہ اور ایک دیوان
ٰی بہ نقل عشاق مرتب کیا۔ اور ان دونوں کتابوں میں اپنا اور اپنے معشوق کا مفصل
اور نثراً بیان کیا ہے۔ ابتدائے عمر سے شعر کہتے تھے۔ چند دیوان مرتب کئے اور
نہ تصنیف کی نسبت سے صبائیہ اور شبابیہ ان کا نام رکھا۔ مثنوی اور رباعی نہیں
ں۔ کافی عمر پائی۔[۳]
صاحب خزانۂ عامرہ علّامہ آزاد بلگرامی لکھتے ہیں کہ محتشم کاشی استاد عالیمقام

تاریخ عالم آرائے عباسی مطبوعہ طہران صفحہ ۱۳۱،
ریاض الشعرا قلمی، نوشتہ ۱۱۸۲ھ، حرف میم۔ یہ نسخہ تاریخ تصنیف سے صرف تیرہ برس بعد کا لکھا ہوا ہے
تذکرۂ آتشکدہ مطبوعہ

پر نظر کی تو وہ آٹھ نکلے۔ چونکہ ہر بند کا آخری شعر صورت میں اور شعروں سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے اُس کو شمار سے خارج کرکے ہر بند میں سات شعر قرار دئے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ہفت بند ایسی نظم کو کہتے ہیں جس کے ہر بند میں سات شعر ہوں۔ خیر یہ غلطی تو قیاسی ہے جو دوازدہ بند کو ہفت بند ثابت کرنے کی کوشش میں واقع ہوئی۔ اس سے زیادہ تعجب خیز یہ بات ہے کہ محتشم کا پورا مرثیہ پڑھنے کے بعد پروفیسر براؤن نے یہ کیونکر لکھ دیا کہ اس نظم کا موضوع مدح ائمہ ہے۔ ایسے فاضل، محقق اور محتاط مصنف سے ایسی فاش غلطیاں ہو جانا ہر مدعی تحقیق کے لئے سبق عبرت ہونا چاہئے۔ بہرحال تحقیق میں غلطی ہو جانا اور چیز ہے اور بلا تحقیق کچھ لکھ مارنا اور چیز ہے۔

قصہ مختصر شاہ طہماسپ صفوی نے شعرا کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا اس کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ عام شاعری کو زوال اور مذہبی شاعری کو ترقی ہو۔ صفوی عہد کی مذہبی شاعری دو شعبوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے۔ ایک کا موضوع ہے مناقب ائمہ بالخصوص مدح حضرت علی اور دوسرے کا مصائب ائمہ بالخصوص شہادت امام حسین۔ چونکہ اس مضمون کا موضوع بحث یہی دوسرا شعبہ ہے لہذا پہلے شعبہ سے قطع نظر کی جائے گی۔

مصائب ائمہ کے بیان میں ایران کے جس شاعر نے لازوال شہرت حاصل کی وہ ملا محتشم ہیں۔ کاشان کا شہر ان کا وطن تھا۔ اُسی کی نسبت سے محتشم کاشی کہلاتے ہیں۔ تاریخ عالم آرائے عباسی کا مصنف محتشم کا ہمعصر تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ مولانا محتشم خطہ کاشان سے ہیں۔ شاعری میں شہرۂ آفاق ہیں۔ جو صنائع و بدائع اپنے اشعار میں لاتے ہیں وہ دوسرے شاعروں کی دسترس سے باہر ہیں۔ بہت سے قصیدے اور بے شمار غزلیں اور ترکیب بند اُن کی تصنیف سے ہیں۔ ان کی رنگین عاشقانہ غزلیں خاص طرز

سے زیادہ مکمل طور پر ضیا پاشا کی خرابات ۵ (جلد دوم صفحہ ۱۹۷-۲۰۰) میں ملتی ہے۔ اس مکمل صورت میں وہ بارہ بندوں پر مشتمل ہے۔ ہر بند میں سات (ہم قافیہ) اشعار اور آخر میں ایک فاصل شعر مختلف قافئے میں ہے۔ اس طرح پوری نظم میں چھیانوے شعر ہیں۔"

یہ لکھنے کے بعد پروفیسر براؤن نے بخیال خود ہفت بند محتشم کے تین بند نقل کئے ہیں، جن کو دیکھنے کے بعد اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا کہ پروفیسر براؤن مرثیہ محتشم کو ہفت بند محتشم سمجھتے تھے۔ اس غلط فہمی کے علاوہ اُن کے منقولہ بالا بیان میں حسب ذیل غلطیاں اور موجود ہیں :-

۱- وہ لکھتے ہیں کہ اس نظم میں ائمہ کی مدح کی گئی ہے۔ حالانکہ اس کا موضوع شہادت امام حسین ہے۔ ہفت بند محتشم میں بھی متعدد ائمہ کی مدح نہیں ہے بلکہ صرف حضرت علی کی مدح ہے۔

۲- ہفت بند کی تعریف یہ کی ہے۔ ایسی نظم جس میں سات سات شعروں کے بند ہوں۔ درآنحالیکہ "ہفت بند" کا نام ہی بتاتا ہے کہ وہ سات بندوں کی نظم ہونا چاہئے۔

۳- ہر بند کے آخر میں جو بیت مطلع کی شکل کی ہوتی ہے اس کو وہ فاصل شعر کہتے ہیں، اور بند میں اس کا شمار نہیں کرتے۔ مگر حقیقۃً وہ بند کا جزو ہوتی ہے۔

ان غلطیوں کے اسباب یہ معلوم ہوتے ہیں کہ پروفیسر براؤن نے نہ حسن کاشی کا ہفت بند دیکھا نہ محتشم کاشی کا۔ وہ محتشم کے مرثیے کو اُس کا ہفت بند سمجھے۔ اس مرثیے میں بارہ بند ہیں۔ اُس کو ہفت بند قرار دینے کے لئے اس کے ہر بند کے اشعار کی تعداد

۵۔ ضیا پاشا ایک ترکی ادیب اور شاعر تھا۔ اس نے عربی، فارسی اور ترکی اشعار کا ایک ضخیم مجموعہ مرتب کیا جو خرابات کے نام سے قسطنطنیہ میں ۱۲۹۲ھ مطابق ۱۸۷۵ء میں تین جلدوں میں شائع ہوا۔

ہوا ہوگا کہ محتشم نے ہفت بند کاشی کے جواب میں جو نظم لکھ کر کافی صلہ پایا تھا وہی مرثیہ ہوگا ہفت بند محتشم سے ناواقفیت کی حالت میں یہ خیال پیدا ہونا بالکل فطری ہے تاریخ ادبیات ایران کے فاضل مصنف پروفیسر براؤن کو بھی یہی غلط فہمی ہوئی۔ اور وہ اس غلط فہمی کی بنا پر پے در پے غلطیاں کرتے چلے گئے۔ ذیل میں پروفیسر مذکور کی اصل عبارت نقل کی جاتی ہے :-

"Thereupon Muhtasham composed his celebrated haft-band, or poem of seven verse strophes, in praise of the Imams, and this time was duly and amply rewarded......... This poem is cited in most of the anthologies which include Muhtasham, but most fully in the Kharábát of Ziyá Páshá (vol. II, pp. 197–200). In this fullest form it comprises twelve strophes, each consisting of seven verses, and each concluding with an additional verse in a different rhyme, thus comprising in all ninty-six verses." [1]

اس عبارت کا ترجمہ یہ ہے :-

"یہ خبر سن کر محتشم نے مدح ائمہ میں اپنا مشہور ہفت بند کہا، یعنی ایسی نظم جس میں سات سات شعروں کے بند ہیں۔ اور اس مرتبہ اُن کو مناسب اور کافی صلہ ملا............ جن بیاضوں میں محتشم کا کلام شامل ہے ان میں سے اکثر میں یہ نظم نقل کی گئی ہے۔ لیکن سب

---

[1] تاریخ ادبیات ایران۔ جلد چہارم صفحہ ۱۷۳

پائے تخت ہمایوں شروع در ہفت بندگوئی کردہ۔ قریب پنجاہ شصت ہفت بند غرا بتدریج بمعرض عرض در آوردہ شد و ہمگی بجائزہ و صلہ مفتخر و سرفراز گشتند۔ [1]

مندرجہ بالا بیان کو ادبیات ایران کی تاریخ میں جو اہمیت حاصل ہے اس کے علاوہ اِس عبارت کو لفظ بلفظ نقل کرنے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ اس کے متعلق علامہ آزاد بلگرامی اور پروفیسر براؤن انگلیسی کو کچھ غلط فہمیاں ہوگئی ہیں جن کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ علامۂ آزاد نے اپنے مشہور تذکرۂ شعرا خزانۂ عامرہ میں محتشم کا حال لکھتے ہوئے تاریخ عالم آرائے عباسی کا حوالہ دے کر اس بیان کا خلاصہ لکھ دیا ہے۔ یہ خلاصہ بالکل صحیح ہے لیکن "چون این خبر بہ مولانا رسید" کے بعد لکھتے ہیں:-

"ترکیب بند مرثیۂ سید الشہدا رضی اللہ عنہ گفتہ فرستاد و بجائزۂ لائقہ کامیاب گردید" [2]

یعنی یہ خبر سن کر محتشم نے امام حسین کا ترکیب بند مرثیہ کہہ کر بادشاہ کو بھیجا اور کافی صلہ حاصل کیا۔ حالانکہ تاریخ مذکور میں صاف لکھا ہے کہ محتشم نے ملا حسن کاشی کے ہفت بند کے جواب میں ہفت بند کہہ کر بھیجا۔ یہ غلط فہمی یوں پیدا ہوئی ہوگی کہ محتشم کا ہفت بند مشہور نہ تھا اور غالباً علامہ آزاد کی نظر سے نہیں گزرا۔ برخلاف اس کے محتشم کا مرثیہ نہایت مشہور تھا۔ بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جتنی شہرت حسن کاشی کے ہفت بند کو حاصل تھی اتنی ہی محتشم کاشی کے مرثیے کو بھی حاصل تھی۔ پھر مرثیۂ محتشم ہفت بند کاشی کی طرح ایک ترکیب بند نظم ہے اور اس کا مشہور و معروف نام بھی ہفت بند سے ملتا ہوا یعنی "دوازدہ بند" ہے۔ نام میں مشابہت، شکل میں یکسانی، اور شہرت میں برابری، اِن وجوہ سے علامۂ مذکور کو خیال

---

[1] تاریخ عالم آرائے عباسی مطبوعۂ طہران صفحہ ۱۲۹

[2] خزانۂ عامرہ، مطبع نولکشور، کانپور صفحہ ۵

"درآن هنگام درار دوئے معلٰے و ممالک محروسه شاعران سخنور و سخنوران بلاغت گستر بے شمار بودند۔ در اوائل حال حضرت خاقانی جنت مکانی را توجه تمام بحال این طبقه بود۔ چندگاه میرزا اشرف جهان و مولانا حیرتی از مصحبتان بزم اقدس و معاشران مجلس مقدس بودند۔ و در اواخر ایام حیات که در امر معروف و نهی منکر مبالغهٔ عظیم می فرمودند، چون این طبقه علیه را وسیع المشرب شمرده از صلحا و زمرهٔ اتقیا نمی دانستند، زیاده توجه بحال ایشان نمی فرمودند، و راه گزرانیدن قطعه و قصیده نمیدادند۔ مولانا محتشم کاشی قصیدهٔ غرّا در مدح آنحضرت و قصیدهٔ دیگر در مدح مخدّرهٔ زمان شهزاده پری خانم بنظم آورده از کاشان فرستاده بود۔ بوسیلهٔ شهزادهٔ مذکور معروض گشت۔ شاه جنت مکان فرمودند که من راضی نیستم که شعرا زبان بمدح و ثنائے من آلایند۔ قصائد در شان حضرت شاه ولایت پناه و ائمه معصومین علیهم السلام بگویند۔ صله اوّل از ارواح مقدسهٔ حضرات و بعد از ان از ما توقع نمایند۔ زیرا که بفکر دقیق و معانی بلند و استعارهائے دور از کار در رشتهٔ بلاغت در آورده بملوک نسبت می دهند که بمضمون" از احسن اوست اکذب او" اکثر در موضع خود نیست۔ امّا اگر بحضرات مقدسات نسبت نمایند که شان معانی نشان ایشان بالاتر از آن نسبت محتمل الوقوع است۔ غرضکه جناب مولانا صله شعر از جانب اشرف نیافت چوں این خبر بمولانا رسید هفت بند مولانا حسن کاشی که در شان حضرت شاه ولایت سلطان سریر هدایت، در رشتهٔ نظم کشیده و همانا از الهام الٰهی ست دست سخنوران زمان از دامن آن کوتاه جواب گفته بخدمت فرستاد۔ صلهٔ لائق یافت شعرائے

نگران کے پڑھنے والے بھی روضہ خوان ہی کہلاتے تھے۔

شاہ اسمٰعیل صفوی کے بعد اس کا بڑا بیٹا شاہ طہماسپ تخت نشین ہوا۔ اس نے پچاس برس سے زیادہ سلطنت کی (سنہ ۹۳۰-۹۸۴ھ = سنہ ۱۵۲۴-۱۵۷۶ء) یہ بادشاہ بھی اپنے باپ کے نقش قدم پر چلا۔ اور اس نے بھی مذہب شیعہ کی ترویج و استحکام میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ تاریخ عالم آرائے عباسی میں لکھا ہے کہ شاہ طہماسپ کو ابتدائے سلطنت میں شاعری سے خاص دلچسپی تھی۔ مگر آخر عمر میں مذہبیت کے غلبے سے وہ شعراء کو وسیع المشرب خیال کرنے لگا تھا۔ اس لئے ان کی طرف توجہ نہ کرتا تھا۔ اور ان کو قطعہ یا قصیدہ پیش کرنے کی اجازت نہ دیتا تھا۔ مولانا محتشم کاشی نے ایک عمدہ قصیدہ بادشاہ کی مدح میں کہہ کر شاہزادی پری خانم کے توسط سے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ بادشاہ نے کچھ صلہ نہ دیا اور کہا کہ میں اس امر پر راضی نہیں ہوں کہ شعرا میری مدح میں مبالغہ کرکے دروغگوئی کے مرتکب ہوں۔ اُن کو چاہئے کہ حضرت علی اور دیگر ائمہ معصومین کی شان میں قصیدے کہہ کر اوّل ان حضرات کی ارواح مقدسہ سے اور اُس کے بعد مجھ سے صلے کی توقع کریں۔ محتشم نے جب یہ خبر سُنی تو مرحوم ملا حسن کاشی کے بینظیر ہفت بند کے جواب میں ایک ہفت بند حضرت علی کی شان میں کہہ کر بادشاہ کی خدمت میں بھیجا اور کافی صلہ پایا۔ اس کے بعد پائے تخت کے اور شاعروں نے بھی ہفت بند کہنا شروع کیا۔ کوئی پچاس ساٹھ ہفت بند بادشاہ کی خدمت میں پیش کئے گئے۔ اور ان سب کے مصنف صلے سے سرفراز ہوئے۔

تاریخ عالم آرائے عباسی کے مصنف کا یہ بیان فارسی شاعری کی تاریخ میں بالعموم اور مدائح ائمہ ہدا اور مراثی شہدائے کربلا کی تاریخ میں بالخصوص بہت اہمیت رکھتا ہے اس لئے وہ بیان لفظ بلفظ نقل کیا جاتا ہے :۔

قائم رہی۔ اس طویل مدت میں اور شاعروں نے بھی مرثیے کہے مگر وہ اِس صنفِ سخن میں شیخ آذری سے آگے نہ بڑھ سکے۔ اور ان سے زیادہ شہرت نہ حاصل کر سکے۔

ممکن ہے کہ تلاش سے آذری کے پہلے اور فوراً بعد کے کہے ہوئے مرثیوں کا پتا لگ جائے۔ مگر یہ مرثیہ گوئی کی اتفاقی اور منتشر مثالیں ہونگی۔ ایران میں مرثیہ گوئی کا عام رواج صفویون کے عہدِ حکومت میں ہوا۔ صفوی بادشاہوں نے اپنے مذہبی عقائد اور سیاسی مصالح کی بنا پر آلِ رسول سے عقیدت اور اُن کے مخالفین سے نفرت کے جذبات کو ابھارنے اور ترقی دینے کے لئے ہر طرح کی تدبیریں اختیار کیں۔

صفوی خاندان کا بانی شاہ اسمٰعیل ایک حیرت خیز شخصیت رکھتا تھا۔ اُس نے اپنی قوت بازو سے تیرہ برس کی قلیل عمر میں ایران کا تخت حاصل کر لیا اور سنہ ۹۰۶ھ (سنہ ۱۵ء) میں اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ اس نے اپنی سلطنت کے پہلے ہی سال میں مذہب شیعہ کو ایران کا قومی مذہب قرار دے دیا[1]۔ فضائل ائمہ کی محفلوں اور مصائب شہدا کی مجلسوں کو خوب رواج دیا۔ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اُن محفلوں اور مجلسوں میں پڑھنے کے لئے شاعروں نے نظمیں اور نثاروں نے کتابیں تصنیف کی ہونگی۔

شاہ اسمٰعیل کے عہدِ سلطنت کی ابتدا ہی میں ملا حسین واعظ کاشفی نے مجالس عزا میں پڑھنے کے لئے کتاب روضۃ الشہدا لکھی جو بیحد مقبول ہوئی۔ اس کے پڑھنے کے لئے مخصوص پُر اثر طرز ایجاد کئے گئے۔ بعض لوگوں نے اس کا پڑھنا اپنا پیشہ کر لیا۔ یہ لوگ روضہ خوان کہلاتے تھے۔ روضۃ الشہدا کی مقبولیت کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے انداز میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ یہ کتابیں بھی مجالس عزا میں پڑھی جاتی تھیں

---

[1] کسی تورانی نے اس واقعے کی تاریخ نکالی۔ "مذہب ناحق" (سنہ ۹۰۶ھ)۔ ایران کے کسی طبیعت دار آدمی نے یہ مادۂ تاریخ سن کر کہا کہ یہ فارسی نہیں عربی فقرہ ہے "مذہبنا حق" یعنی ہمارا مذہب حق ہے۔
مفتاح التواریخ صفحہ ۱۴۳-۱۴۴

گر خلق را خدائے بگیرد بہ اولیاء ترسم کہ این معاملہ با انبیا رود

ریاض الشعرا ، آتشکدہ ، مجمع الفصحا ، وغیرہ میں آذری کا ذکر ہے۔ مگر ان کے مرثیے کا تذکرہ نہیں ہے۔ ریاض الشعرا کے مصنف نے آذری کے جو اشعار نقل کئے ہیں اُن میں بلا کسی تمہید یا نوٹ کے یہ شعر بھی نقل کر دیا ہے :-

سوراخ می شود دل ما چون گل حسین
ہر جا کہ ذکر واقعۂ کربلا رود

علامہ آزاد بلگرامی نے بھی یہ شعر نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ آذری نے امام حسین کے مرثیے میں ایک ترکیب بند کہا ہے ، جس میں یہ بیت بھی ہے ۔ اس بیت کے متعلق کسی بزرگ کی زبانی یہ نقل بیان کی ہے کہ ایک مرتبہ میں نے خواب میں دیکھا حضرت رسول خدا اصحاب کے ساتھ کہیں تشریف لئے جا رہے ہیں۔ میں نے ان سے حال دریافت کرنا چاہا۔ مگر آنحضرت صلعم خود متوجہ ہوئے۔ اور فرمایا۔ کہ آذری نے میرے فرزند کے مرثیے میں ایک بیت کہی ہے ، اُس کے صلے میں میں آذری کی زیارت کے لئے جا رہا ہوں[۱]۔

تاریخ عالم آرائے عباسی کا مصنف اسکندر بیگ جو شاہ عباس اعظم کا میر منشی اور ملا محتشم کاشی کا ہمعصر تھا محتشم کے مشہور مرثیے کی تعریف کے سلسلے میں لکھتا ہے :-

"بہ مرثیۂ شیخ آذری علیہ الرحمۃ کہ تا غایت ہیچ کس از شعرا تتبع آن نتوانستند نمود مثلم نسخ گشتہ[۲]"

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آذری کے مرثیے کی شہرت سو برس سے زیادہ

۱۔ خزانۂ عامرہ صفحہ ۲۲ ۲۔ تاریخ عالم آرائے عباسی مطبوعہ طہران ۱۳۱۴ھ صفحہ ۱۳۰

بہمن نامہ میں شامل کرتے رہے۔ اس کے بعد فرشتہ نے شیخ آذری کے جو حالات لکھے ہیں وہ مختصراً حسب ذیل ہیں:۔

شیخ آذری اپنے زمانے کے مشہور شعرا میں سے تھے۔ جدت فہم اور جودت ذکا میں شہرت رکھتے تھے۔ ایک مرتبہ الغ بیگ میرزا سے ملنے کے لئے مشہد مقدس گئے۔ میرزا کے استفسار پر شیخ نے جواب دیا کہ میں آذر کے مہینے میں پیدا ہوا تھا۔ اس لئے آذری تخلص رکھا۔ میرزا شیخ کی صحبت سے خوش ہوا۔ ان کو بہت کچھ انعام دیا۔ اور اُن کی مصاحبت کی خواہش ظاہر کی۔ کہولت کے سن میں شیخ کی طبیعت درویشی کی طرف مائل ہوگئی۔ اُنھوں نے اسفرائن سے حجاز کا سفر کیا۔ اور حج اکبر اور طواف مرقد نبوی سے فارغ ہوکر ہندوستان کا رُخ کیا۔ احمد شاہ بہمنی کی خدمت میں پہنچ کر اچھے اچھے قصیدے پیش کئے۔ اور بڑے بڑے انعام پائے۔ اور بادشاہ کی ملازمت اختیار کرکے ملک الشعرائی کے درجے تک پہنچے۔ ایک مدت کے بعد حب وطن نے جوش مارا اور جیسا کہ اوپر کہا جاچکا ہے شہزادہ علاؤالدین کی سعی و سفارش سے خراسان واپس گئے۔ اسفرائن پہنچ کر شیخ نے بہت سے کار خیر انجام دئے۔ عمارتیں اور سرائیں بنوائیں۔ اور بقیہ عمر عبادت میں بسر کرکے ۸۶۶ھ میں انتقال کیا۔

قاضی نور اللہ شوستری نے اپنی کتاب مجالس المومنین میں لکھا ہے کہ شیخ آذری کے اکثر قصائد مناقب اہلبیت علیہم السلام میں ہیں۔ اور مندرجۂ ذیل دو شعر اس تمہید کے ساتھ نقل کئے ہیں۔" در مرثیۂ حضرت امام حسینؑ می فرماید"۔

سوراخ می شود دل ماچون گل جبین هرجا که ذکر واقعۂ کربلا رود

محمد قاسم فرشتہ نے اپنی تاریخ میں ۸۳۲ھ کے حالات کے ضمن میں لکھا ہے کہ سالک مسالک طریقت شیخ آذری اسفرائنی ان دنون سلطان احمد شاہ بہمنی کے ہمراہ رکاب تھے۔ اور بادشاہ اُس کے آباد کئے ہوئے شہر احمد آباد بیدر کی مدح میں قصیدے کہتے اور ریلے پاتے تھے۔ اُنھوں نے سلطان کے حکم سے بہمن نامہ لکھنا شروع کیا تھا۔ مگر جب سلطان کے حالات تک پہنچے تو کتاب کو بادشاہ کے حضور میں پیش کر کے اپنے وطن واپس جانے کی اجازت مانگی۔ بادشاہ نے کہا کہ سید محمد گیسو دراز کے انتقال کا مجھ کو بہت صدمہ ہے۔ تمہاری صحبت سے میرا غم غلط ہو جاتا ہے۔ اب تم اپنے فراق کے غم میں مجھے مبتلا نہ کرو۔ شیخ آذری نے بادشاہ کے اس التفات سے متاثر ہو کر واپسی کا ارادہ ترک کر دیا۔ اور اپنے فرزندوں کو بھی یہیں بلا لیا۔ کچھ دن بعد جب احمد آباد کے نئے شہر میں نیا قصر حکومت تیار ہو گیا۔ تو شیخ آذری نے اس کی تعریف میں دو شعر کہے جو بادشاہ نے پسند کئے۔ اور شہزادۂ علاؤالدین کی سفارش سے شیخ کو وطن جانے کی اجازت دیدی۔ شاہی حکم کے مطابق چالیس ہزار روپے شیخ کے سامنے رکھے گئے۔ شیخ نے ان کو دیکھ کر کہا لا یحمل عطایاکم إلّا مطایاکم بادشاہ مسکرایا اور سفر خرچ کے لئے بیس ہزار روپے اور دئے اور خلعت خاصہ اور پانچ ہندی غلام بھی عنایت کئے۔ شیخ آذری نے چلتے وقت بادشاہ سے وعدہ کیا تھا کہ جب تک زندہ رہوں گا بہمن نامہ کی تصنیف میں مصروف رہوں گا۔ شیخ نے یہ وعدہ پورا کیا اور ہر سال جتنا حصہ لکھتے تھے خراسان سے دکن بھیج دیا کرتے تھے۔ ہمایوں شاہ بہمنی تک کا حال شیخ آذری کا لکھا ہوا ہے۔ اُس کے بعد کے بادشاہوں کا حال بہمنی سلطنت کے اختتام تک ملا نظیری ملا سامعی اور دوسرے شاعر وقتاً فوقتاً لکھ لکھ کر

رائے ظاہر کی ہے کہ یہ صنعت مراعاۃ النظیر کی بےنظیر مثال ہے :-

گل داد پر پر درع فیروزہ بباد | دی جوشن لعل لالہ بر خاک افتاد
وا داب چمن خنجر مینا امروز | یاقوت سنان آتش نیلوفر داد

شیخ آذری نے بیاسی سال کی عمر پائی۔ ان کی وفات قصبۂ اسفرائن میں ۸۶۶ھ میں واقع ہوئی۔ شیخ نے اپنی ساری جائداد اور املاک صلحا، فقرا، زہاد اور طلبہ کے لئے وقف کر دی تھی۔ اُن کے روضے میں فرش اور روشنی کا انتظام تھا۔ درس و افادہ سے رونق رہتی تھی۔ زوّاران کے مرقد منوّر پر اپنی التجائیں لے جاتے تھے۔ اور سلاطین و حکام اُن کے روضۂ مطہّر کے مجاوروں سے احسان اور شفقت کے ساتھ پیش آنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

ذیل کا قطعہ جو بعض الفاظ کی تبدیلی اور بعض اشعار کے حذف کے ساتھ نہایت مشہور ہے۔ شیخ آذری کا کہا ہوا ہے :-

اگرچہ شاعران از روئے اشعار | زیک جام اند در بزم سخن مست
ولے با بادۂ بعضے حریفان | فریب چشم ساقی نیز پیوست
زبان معنیٔ ایشان گہ نطم | دہان از گفتہ صورت فرو بست
ہمہ غواص دریائے کمال اند | کہ در بحر حقیقت اوگنند شست
مبین یکسان کہ در اشعار این قوم | ورائے شاعری چیزے دگر ہست

شیخ آذری کے حالات جو اوپر مذکور ہوئے دولت شاہ سمرقندی کے تذکرۂ شعرا سے ماخوذ ہیں اور اس کتاب کا وہ نسخہ میرے پیش نظر ہے جو پروفیسر براؤن کی تصحیح و ترتیب سے ملک ہالینڈ کے شہر لیدن میں ۱۹۰۱ء میں چھپا تھا۔

نے خراسان فتح کیا اور اسفرائن میں نزول فرمایا تو میں بادشاہ کی خدمت میں دوڑا گیا میں اس وقت بوڑھا ہو چکا تھا اور فقرا و صلحا کے لباس میں تھا۔ مگر بادشاہ نے دور سے مجھ کو دیکھتے ہی سلام اور مزاج پرسی کے بعد فرمایا کہ اے درویش تو میرا قدیم مصاحب اور جلیس معلوم ہوتا ہے۔ کیا تو ہمارے قصہ خوان کا بھانجا نہیں ہے؟ مجھے بادشاہ کی ذہانت اور قوت حافظہ پر تعجب ہوا اور میں نے جواب دیا جی ہاں میں وہی ہوں پھر قراباغ وغیرہ کے قصے نکلے اور جو کچھ مجھ کو یاد تھا میں نے بیان کیا۔

شیخ آذری کا دیوان ملکوں ملکوں مشہور ہے۔ دیوان کے علاوہ نظم و نثر میں کئی کتابیں شیخ کی تصنیف سے ہیں۔ مثلاً جواہر الاسرار، سعی الصفا، طغرائے ہمایوں، عجائب الغرائب۔

جواہر الاسرار نوادر امثال اور شرح ابیاتِ مشکلہ وغیرہ کا مجموعہ ہے۔ اس کتاب میں آذری نے خاقانی کے اس قصیدے کے مشکل اشعار کی شرح کی ہے جس کا مطلع یہ ہے:-

فلک کجروتر است از خطِ ترسا
مرا دارد مسلسل راہب آسا

اور لکھا ہے کہ خاقانی اور فلکی دونوں ابو العلاء گنجوی کے شاگرد تھے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ سعدی اپنی آخری عمر میں امیر خسرو سے ملنے کے لئے ہندوستان گئے تھے اور خسرو کو سعدی سے جو عقیدت تھی وہ حدِ تصور سے باہر ہے۔ اس کتاب میں آذری نے مولانا شرف الدین رامی کا ایک قصیدہ نقل کیا ہے جس میں تمام صنائع و بدائع شعریہ آگئے ہیں۔ اور مولانا لطف اللہ نیشا پوری کی مندرجہ ذیل رباعی کے متعلق یہ

زمین پر سر رکھو۔ شیخ نے منظور نہ کیا۔ اور وہ رقم لینے سے انکار کر دیا۔

ہندوستان سے واپس جاکر شیخ آذری نے خلوت اور قناعت کی زندگی اختیار کر لی۔ تیس چالیس برس تک سجادۂ عبادت پر بیٹھے رہے کبھی کسی کے دروازے پر کوئی التجا لے کر نہیں گئے۔ اصحاب دین و دولت اور ارباب ملک و ملت خود شیخ کی صحبت کے طالب رہتے تھے۔ اور ان کی خدمت شریف میں اپنی التجائیں لے جاتے تھے۔ شہزادۂ سلطان محمد بن بائسنغر عراق جاتے وقت شیخ آذری کی زیارت کو گیا۔ شیخ نے عدل وفضل کے بارے میں مفید نصیحتیں کیں۔ شہزادے کو شیخ سے بڑی عقیدت ہو گئی۔ اور اس کے حکم سے ایک "بدرہ زر" شیخ کو پیش کیا گیا۔ مگر اُنھوں نے قبول نہ کیا۔ اور یہ شعر پڑھا:-

زر کہ ستانی و برافشانیش ۔۔۔ ہم بہ از ازان نیست کہ نستانیش

شیخ آذری نے نکاتِ حدیث اور رموز طریقت شیخ محی الدین طوسی غزالی سے حاصل کئے۔ اور ان کی وفات کے بعد ایک مدت تک سید نعمت اللہ کی خدمت میں حاضر اور سلوک میں مشغول رہے۔ ان کو جو حقائق و معارف عالم غیب سے حاصل ہوئے ان کا بیان بہت تفصیل چاہتا ہے۔

شاہزادہ اُلغ بیگ میرزا کی غیر معمولی قوت حافظہ کے بیان میں دولت شاہ نے شیخ آذری کی زبانی لکھا ہے کہ میرے ماموں صاحبقران تیمور گورگان کے قصہ خوان تھے۔ میں اُن کے ساتھ قراباغ میں رہتا تھا۔ وہیں شاہزادہ اُلغ بیگ میرزا کی خدمت میں رسائی ہوئی۔ چند سال وہاں رہا بچپن کا زمانہ تھا شہزادے کے ساتھ کھیلا کرتا اور قصے کہانیاں کہا کرتا تھا۔ شہزادہ مجھ سے محبت کرتا تھا۔ سنہ ۸۵۲ھ میں جب بادشاہ اُلغ بیگ

سب سے پہلا باقاعدہ فارسی مرثیہ جس کو ایران میں مدتوں غیر معمولی شہرت حاصل رہی وہ شیخ آذری کا کہا ہوا ہے۔ آذری بھی سنائی اور عطار کی طرح ایک نہایت ذی علم و باعمل صوفی شاعر تھے۔ اُن کا نام حمزہ تھا۔ طوس کے رہنے والے تھے۔ خاندانی اعزاز اس سے ظاہر ہے کہ اُن کے دادا اسفرائن میں "صاحب اختیار" اور باپ خواجہ علی ملک بیہق میں "سربدار[1]" تھے۔ شیخ آذری ظاہری و باطنی فضائل و علوم سے آراستہ اور طریقت و مجاہدت میں صادق و راسخ تھے۔ جوانی کے دنوں میں شعر و شاعری میں مشغول و مشہور تھے۔ سلاطین و امرا کی مدح میں قصیدے لکھا کرتے تھے۔ بادشاہ اسلام (القول قاضی نور اللہ شوستری شاہرخ سلطان) ان کی تعریف و تعظیم کرتا تھا۔ اُس نے شیخ آذری کو ملک الشعراء کا خطاب دینے کا وعدہ بھی کیا تھا۔ مگر اسی اثنا میں شیخ کی طبیعت دنیا کی طرف سے ہٹ گئی۔ انھوں نے فقر اختیار کر لیا۔ اور ریاضت و مجاہدت اسلوک و سیاحت میں مصروف ہو گئے۔ دو مرتبہ پیدل حج کیا۔ اور ایک سال بیت اللہ کی مجاوری کی۔ اسی زمانے میں کتاب "سعی الصفا" حرم میں بیٹھ کر لکھی۔ اس کتاب میں مناسک حج اور تاریخ کعبہ کا بیان ہے۔

مکہ سے واپسی کے بعد شیخ آذری ہندوستان آئے اور کچھ زمانے تک اس ملک میں مقیم رہے۔ بادشاہ گلبرگہ سلطان احمد نے ایک مرتبہ شیخ کو ایک لاکھ روپیہ بطور انعام دینے کا حکم دیا۔ لوگوں نے شیخ سے کہا کہ تعظیم و تشکر کے طور پر بادشاہ کے سامنے

---

[1] سربدار خاندان نے تقریباً نصف صدی تک ایران میں سبزوار اور اس کے قرب و جوار کے علاقے پر حکمرانی کی۔ اس خاندان کی ابتدا یوں ہوئی کہ ۷۳۷ھ (۱۳۳۷ء) میں امیر عبد الرزاق بیہقی نے علم بغاوت بلند کیا۔ اور مصنف روضات الجنات کی روایت کے مطابق یہ کہنا شروع کیا کہ
"جمعے مفسدان استیلا یافتہ برخلائق ستم میکنند۔ اگر توفیق یابیم دفع ظلم ظالمان نمائیم و الا سر خود را بر دار بینیم کہ دیگر تحمل تعدی و ظلم نداریم"۔
اسی قول کی بنا پر امیر عبد الرزاق اور اس کے جانشین "سربدار" کہلانے لگے (تاریخ ادبیات براؤن جلد سوم صفحہ ۱۸۰-۱۸۱)

حدیقۂ سنائی کی تصنیف کے کوئی سو برس بعد خواجہ عطّار نیشا پوری نے مثنوی خسرو نامہ لکھی، اس میں اشعار ذیل منقبت امام حسین میں کہے ہیں۔ ان اشعار میں بھی مرثیت کا عنصر موجود ہے :-

اما مے کافتاب خافقین است — امام ماہ تا ماہی حسینؑ است

چو خورشیدے جہان را خسرو آمد — کہ نہ معصوم پاکش پس رو آمد

شب از موے سیاہش تیرہ گشتہ — ز رویش ماہ روشن خیرہ گشتہ

جہان افروز این خورشید رویش — جہانِ جان فدائے روئے مویش

دو گیتی را سواد طرّہ اش زیب — مطہّر ذات او از تہمت عیب

جوہرے لبش یاقوت بُد یاقوت جان بود غذا — رسول حق بر آن گوہر فشان بود

ببین سنگین دلان چہ طرف بستند — کہ آن دُرج گہر در ہم شکستند

شد آن یاقوت او یاقوت سیّال خون — بہ سیلان گشت خون یاقوت زان حال

ستمگر بیوفا چرخ جفا کیش — چنین بازی چرا می برد از پیش

بلے دو زخ سگش بے طعمہ بودند — بر آل صخرہ دندان آزمودند

سر فرزند پیغمبر بریدن — وز آن پس دعوی ایمان نمودن

نہ بُد در حق آن احرار کردند — کہ کار خویشتن دشوار کردند[1]

اس طرح کی نظمیں تلاش سے اور بھی مل سکتی ہیں۔ لیکن یہ طولانی نظموں کے سلسلے میں ضمناً آگئی ہیں۔ اور گو یہ ایران میں مرثیہ گوئی کی ابتدا کا پتا دیتی ہیں۔ تاہم مستقل مرثیوں میں شمار نہیں کی جاسکتیں۔

---

[1] مثنوی خسرو نامہ مطبوعہ مطبع ثمر ہند، لکھنؤ، ۱۸۷۹ء صفحہ ۴۳-۴۴، اس مثنوی کا دوسرا نام "ہرمز و گل رخ" ہے

ع۔ زیب اور عیب کے قوافی معیوب ہیں ممکن ہے زین اور شین ہوں

سرش از تن به تیغ ببریدند — وندران فعل سود می دیدند
بدمشق اندر آن یزید پلید — منتظر بود تا سرش برسید
پیش بنهاد و شادمانی کرد — تکیه بر دینی و امانی کرد
دست شومش بر آن لب و دندان — زد قصب از نشاط و لب خندان
کینهائے تو جسته ز حسین — خواسته کینهائے بدر و حنین
شهربانو و زینب گریان — مانده در فعل ناکسان حیران
علی الاصغر٭ ایستاده بپائے — وان سگان ظلم را بداده رضائے
سر برهنه بر اشتر و پالان — پیش ایشان ز درد دل نالان
عمرو عاص و یزید و ابن زیاد — همچو قوم ثمود و صالح و عاد
هیچ ناورد در ره بیداد — مصطفی را و مرتضی را یاد
راه آزرم و شرم بربسته — عهد و پیمان شرع بشکسته
حرمت دین و خاندان رسول — جمله برداشته ز جهل و فضول
تیغها لعل گون ز خون حسین — چه بود در جهان بتر زین شین
زخم شمشیر و نیزه و پیکان — بر سر نیزه سر بجائے سنان
آل یسین بداده یکسر جان — عاجز و خوار و بیکس و عطشان
فاطمه روی را خراشیده — خون بباریده بیحد از دیده
مصطفی جامه جمله بدریده — علی از دیده خون بباریده
حسن از زخم کرده سینه کبود — زینب از دیده با برانده دو رود[1]

[1] حدیقۃ الحقیقہ، مطبوعہ مطبع میرزا ابوطالب شیرازی بمبئی، ۱۸۵۹ء صفحہ ۱۴۶ - ۱۴۹

٭ علی الاوسط = امام زین العابدین

کے عنوانوں کے تحت میں جو اشعار لکھے گئے ہیں ان کے مجموعے کو مرثیہ کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس مقام کے چند شعر نقل کرتے ہیں۔ ان اشعار کے درمیان سے بہت سے شعر بخوف طوالت حذف کر دئے گئے ہیں:-

پسرِ مرتضیٰ امیرِ حسین | کہ چنوئے نہ بودہ در کونین
قابلِ رازِ حق رزانت او | مہبطِ وحیٔ حق امانت او
نبوی جوہر ز کبر و جلال | یافتہ از کمال صدق جمال
بہ سر و روئے و سینہ و دیدار | راست مانند احمدِ مختار
عقل در بند عقد پیمانش | بودہ جبریل مہد جنبانش
مصطفیٰ مرورا کشیدہ بدوش | مرتضیٰ پروریدہ در آغوش
بر خش انس یافتہ زہرا | کردہ بر جانش سال و ماہ دعا
دشمنان قصد جان او کردند | تا دمار از تنش بر آوردند
عمرو عاص از فساد رائے زد | شرع را زود پشت پائے زد
بر یزید پلید بیعت کرد | تا کہ از خاندان بر آرد گرد
شرم و آزرم جملگی بر داشت | جمعے از دشمنان برو بگماشت
تا مر او را بنامہ و بہ حیل | از مدینہ کشیدہ در منہل
کربلا چون مقام و منزل ساخت | تا کہ آل زیاد بروے تاخت
رہ آب فرات بر بستند | دل او زان عنا و غم خستند
شمر و عبد اللہ زیاد لعین | روح شان جفت باد با نفرین
بر کشیدند تیغ بے آزرم | نز خدا ترس و نز خلائق شرم

نظم ونثر تصنیفوں میں زیادہ تر عربی زبان استعمال کرتے تھے۔ مگر فارسی کہنے والے شعرا بھی اس وقت بھی موجود تھے۔ تذکرہ لباب الالباب کے مصنف محمد عوفی کے بیان کے مطابق جنیدی، منطقی رازی اور خسروی سرخسی دیلمیوں کے ذی علم وزیر صاحب اسمٰعیل بن عبادؔ[1] سے وابستہ تھے۔ اور مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان ہدایت کے قول کے مطابق منطقی رازی، بندار رازی، غضائری رازی، قمری مازندرانی اور عمادی شہریاری سلاطین دیلمی کے مداح تھے۔ ان کے علاوہ بہت سے فارسی گو شعراء اور بھی تھے۔ ان ایرانی شاعروں کے لئے مرثیہ گوئی کے دو زبردست محرک موجود تھے ایک امام حسین سے محبت، دوسرے بادشاہ وقت کا رجحان۔ قیاس کہتا ہے کہ انھوں نے مرثیے ضرور کہے ہونگے۔ مگر اُن کے اور کلام کی طرح اُن کے مرثیے بھی ہم تک نہیں پہنچے۔

واقعات کربلا کے متعلق فارسی زبان میں سب سے قدیم نظم جو میری نظر سے گذری وہ حکیم سنائی غزنوی کی مشہور صوفیانہ اور اخلاقی مثنوی حدیقۃ الحقیقۃ معروف بہ حدیقۂ سنائی میں شامل ہے۔ یہ مثنوی تقریباً ۵۲۵ھ (۱۱۳۱ء) میں تصنیف ہوئی تھی۔ اس کے باب الثانی میں "ذکر الحسین" "صفۃ قتل الامیر السید الحسین بن علی" اور "صفۃ الکربلا"

---

[1] صاحب اسمٰعیل بن عباد ۳۲۶ء میں پیدا ہوا اور ۹۹۵ء میں وفات پائی۔ وہ دو دیلمی بادشاہوں یعنی مؤید الدولہ اور فخر الدولہ کا وزیر رہا۔ زبردست عالم اور علم و ادب کا مربی تھا۔ اس کی فیاضیوں کی کشش سے شاعروں اور ادیبوں کا ایک مجمع اس کے گرد رہتا تھا۔ کتابوں کا عاشق اور ایک بہت بڑے کتبخانے کا مالک تھا۔ کئی کتابیں اس کی تصنیف سے تھیں۔ وہ عربی زبان کا شاعر تھا۔ امام حسین کا مرثیہ بھی اس نے کہا ہے۔ اس بات سے یہ امر اور بھی قرین قیاس ہو جاتا ہے کہ فارسی کے جو شاعر اس کے دامن دولت سے وابستہ تھے انھوں نے فارسی میں مرثیے کہے ہونگے۔

وجہ کی معروف است بہ زین العابدین ابن الخیرتین گویند یعنی پسر دو گزیدہ بحکم آنکہ پدرش حسین بن علی رضوان اللہ علیہما بود و مادرش شہربانویہ بنت یزدجرد الفارسی۔ و فخر حُسینیان بر حَسنیان از نسبت کی جدۂ ایشان شہربانویہ بودست و کریم الطرفین اند[1]"

ان اسباب پر نظر کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جو شدید مصائب کربلا میں امام حسین، حضرت شہربانو اور ان کے فرزند امام زین العابدین پر پڑے تھے اُن سے ایرانیوں کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا۔ شاہان دیلمی خود ایرانی تھے۔ ایران کا جنوبی اور جنوب مغربی حصہ ان کی سلطنت میں شامل تھا۔ اُن کی فوج میں ایرانی سپاہی کثرت سے تھے۔ ان۔کے درباریوں اور اعلےٰ عہدہ داروں میں بھی یقیناً بہت سے ایرانی ہوں گے۔ اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ امام حسین کی عزاداری کا رواج دیلمیوں کی سلطنت کے اندر محدود نہ رہا ہوگا۔ بلکہ ان کی سلطنت کے حدود سے نکل کر ایران کے دوسرے حصوں میں بھی پھیل گیا ہوگا۔

بہرحال مورخوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ بغداد میں امام حسین کی عزاداری اعلان و اجتماع کے ساتھ معزالدولہ دیلمی کی تحریک سے محرم ۳۵۲ھ (۹۶۳ء) میں شروع ہوئی اور قرینہ کہتا ہے کہ دیلمیوں کی سلطنت کے دوسرے مقامات پر عزاداری کا رواج اس سے پہلے ہو چکا ہوگا۔ نوحہ و ماتم اور جذبات غم و الم کو نظم سے جو فطری مناسبت ہے اس کی بنا پر یہ امر قرین قیاس ہے کہ ایران میں مرثیہ گوئی کی بنیاد دیلمیوں کے زمانے میں پڑی۔

یہ سچ ہے کہ اُس زمانے میں مسلمانوں کی علمی زبان عربی تھی۔ خود ایرانی بھی اپنی

[1] فارس نامہ۔ مطبع کیمبرج یونیورسٹی ۱۹۲۱ء صہ ۴

تاریخ کا ایک باعظمت اور غمناک باب بھی تھا۔ اگر اس واقعے کی یادگار قائم کرنے کا خیال سب سے پہلے شاہان دیلمی کو ہوا تو یہ بالکل فطرت اور حالات کے مطابق تھا۔

ایران میں ساسانی بادشاہوں کو جو عظمت اور تقدس حاصل تھا وہ دنیا کے اور کسی بادشاہ کو نصیب نہیں ہوا۔ یزدجرد سوم اس عظیم الشان خاندان کا آخری بادشاہ اور ایران کی ملکی آزادی اور قومی اقتدار کا آخری نمایندہ تھا جو عرب حملہ آوروں کے ہاتھوں ۳۱ھ مطابق ۶۵۱ء میں تلوار کے گھاٹ اتارا گیا۔ ان وجوہ سے ایرانیوں کو اس سے فطرتاً بڑی محبت تھی۔ اور جیسا کہ ابھی کہا جا چکا ہے۔ یزدجرد سوم کی ایک صاحبزادی سے امام حسین کا عقد ہوگیا تھا۔ اس لئے ایرانیوں کو امام حسین سے مذہبی عقیدت کے علاوہ ایک مخصوص دلی تعلق بھی تھا۔ اور امام حسین اور حضرت شہربانو کے صاحبزادے امام زین العابدین کو اگر ایک طرف وہ اپنے رسول کا فرزند سمجھ کر مذہبی عقیدت رکھتے تھے۔ تو دوسری طرف ساسانی خاندان کی یادگار خیال کر کے اُن سے قومی محبت بھی رکھتے تھے۔

فارس نامۂ ابن البلخی چھٹی صدی ہجری کے ربع اول میں یعنی سنجر سلجوقی کے عہد سلطنت میں تصنیف ہوا۔ اس کا ایک اقتباس جو اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

"پیغمبر علیہ السلام گفت است ان اللہ خیرتین من خلقہ من العرب قریش ومن العجم فارس۔ یعنی کہ خدائے را دو گروہ گزین اند از جملۂ خلق او، از عرب قریش و از عجم پارس۔ و پارسیان را قریش العجم گویند یعنی ودعجم شرف ایشان ہمچنانست کی شرف قریش درمیان عرب و علی بن الحسین را کرم اللہ

"Not even in the Umayyads had the true descendants of the Prophet enemies more implacable than in their Hashimite cousins of the House of 'Abbas."[1]

متوکل کا سا بادشاہ بنی عباس ہی میں گزرا جس نے امام حسین کی قبر کا نشان تک مٹا دینے کی کوشش کی۔ اور آپ کے مزار کی زیارت کرنے والوں پر سخت سے سخت ظلم کئے۔ ظاہر ہے کہ بنی عباس کے عہد حکومت میں بھی عزائے حسین کا بالاعلان رواج ممکن نہ تھا۔

دیلمیوں کی سلطنت پہلی زبردست شیعی سلطنت تھی۔ عباسی خلفاء اُن کی مٹھی میں تھے۔ اُن کی قوت و اقتدار کا یہ عالم تھا کہ عباسیوں کے دار الخلافت بغداد میں بھی اُنہیں کا حکم چلتا تھا۔ ان تاریخی حالات سے صاف ظاہر ہے کہ امام حسینؑ کی علانیہ عزاداری کا پہلا موقع سلاطین دیلمی کے عہد حکومت میں ملا۔

شاہان دیلمی بعض مورخوں کی تحقیق کے مطابق ساسانی خاندان کے مشہور بادشاہ بہرام گور کی نسل سے تھے۔ ابوعلی مسکویہ نے اپنی کتاب تجارب الامم میں لکھا ہے کہ دیلمی سلاطین خود کو آخری ساسانی بادشاہ یزدجرد سوم کی اولاد سمجھتے تھے۔[2] یزدجرد کی صاحبزادی حضرت شہربانو امام حسین کے عقد نکاح میں تھیں۔ اس طرح دیلمیوں کی نظر میں واقعۂ کربلا اسلامی تاریخ کا ایک اہم اور خونین ورق ہونے کے علاوہ ان کی خاندانی

---

[1] تاریخ ادبیات ایران جلد اوّل صفحہ ۲۴۶

[2] مجالس المومنین۔

پر گھروں کے اندر عزائے حسین کی مجلسیں منعقد ہونے لگی تھیں۔ مگر بعض اہم تاریخی اسباب کی بنا پر علانیہ عزاداری کا رواج دیلمیوں کے عہد سے پہلے ہو ہی نہ سکتا تھا واقعۂ کربلا بنی امیّہ کے عہد حکومت میں ہوا تھا۔ امام حسین کی شہادت کا ذمہ دار اسی خاندان کا ایک بادشاہ یزید ابن معاویہ تھا۔ اور امام حسین کی علانیہ عزاداری یزید کے مظالم کی تشہیر تھی۔ اس کے علاوہ امام حسین اپنے وقت میں بنی ہاشم کے سردار تھے۔ اور بنی امیّہ کو بنی ہاشم سے قدیمی عداوت تھی۔ اُن کے عہد سلطنت میں کسی ایسی چیز کا رواج کیونکر ہو سکتا تھا جو بنی ہاشم سے محبت اور بنی امیّہ سے نفرت پیدا کرنے والی ہو۔

بنی امیّہ کے بعد بنی عباس کی سلطنت قائم ہوئی۔ جس انقلاب نے بنی امیّہ کا استیصال کر دیا اُسے اُبھارنے میں سب سے زیادہ مدد اس پروپیگنڈے سے ملی کہ خلافت بنی امیّہ سے چھن کر اس کے جائز حقداروں یعنی بنی ہاشم کو دی جائیگی۔ بنی ہاشم میں سب سے ممتاز خاندان بنی فاطمہ کا تھا۔ اور اولاد رسول ہونے کے سبب سے فطرتاً وہی خلافت رسول کے مستحق سمجھے جا سکتے تھے۔ مگر اس انقلاب کا نتیجہ توقع کے خلاف یہ نکلا کہ بنی ہاشم کی ایک دوسری شاخ یعنی بنی عباس خلافت کے مالک ہو گئے۔ عباسی خلیفہ آل رسول کے اقتدار کو اپنی سلطنت کے لئے سخت خطرہ سمجھتے تھے۔ اس لئے انھوں نے اُن کو ہر طرح دبانے کی کوشش کی بقول پروفیسر براؤن بنی عباس میں رسول کی حقیقی اولاد کے ایسے سخت دشمن موجود تھے کہ اُن سے بڑھ کر بنی امیّہ میں بھی نہ تھے۔ پروفیسر مذکور کی اصل عبارت یہ ہے:-

مقامات حمیدی لکھی۔ اس کا تیئیسواں مقامہ تعزیت کے بیان میں ہے۔ اس میں کسی عالمِ دین کی وفات پر اہلِ شہر کی سوگواری کا حال یوں بیان کیا گیا ہے :۔

"جمعے دیدم نشستہ واستادہ و عمامہائے خواجگی از سر نہادہ و جزع وفزع وجوش و خروش از میدان سمک بایوان سماک رسیدہ۔ آسمان دران ماتم جامہ فوطہ کردہ و مردمک چشم در آب غوطہ خوردہ۔ خاک اقدام تاج فرقہا شدہ وخون دیدہا غالیہ رخسارہا گشتہ۔ چون آوازۂ آوازہا بغایت رسیدہ وآن نفیر و زفیر بنہایت کشیدہ وآن حادثہ از حادثۂ احد وحنین وآن مصیبت از مصیبت حسنؑ وحسینؑ درگذشت پیرے صاحب دلی از میان خلق برخاست۔ وعروس زبان را بزیور سخن بیاراست[1] "

اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں حسینؑ کی عزاداری مجمع کے ساتھ بالاعلان ہوتی تھی۔ ماتمیوں کے گروہ سر برہنہ نکلتے تھے۔ خوب گریہ و زاری کرتے تھے اور سر پر خاک ڈالتے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو سوگواروں کے اس گروہ کو یہ سب باتیں کرتے ہوئے دیکھ کر مصیبت حسنؑ وحسینؑ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا۔ مقامات حمیدی کا مصنف خراسان کے شہر بلخ کا رہنے والا تھا اور اس نے مذکورہ بالا واقعہ کو عراق عجم کے شہر اصفہان کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سلجوقیوں کے عہد حکومت میں بھی ایران کے مختلف حصوں میں امام حسینؑ کی عزاداری علانیہ ہوتی تھی۔

مختلف روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعۂ کربلا کے فوراً بعد بلخ کے طور

---

[1] ۔ مقامات حمیدی۔ نولکشور پریس۔ لکھنؤ ۱۹۲۳ء صہ ۱۲۱

[2] ۔ مقامات حمیدی کی حکایتیں فرضی ہیں ۱۲ ۔ ادارہ

اسی مصنف نے اپنی دوسری کتاب العبر فی احوال من غبر میں بھی بغداد میں عزائے حسینؑ کی ابتدا کا ذکر قریب قریب انہیں لفظوں میں کیا ہے۔ دوسرے مورخین کے بیانات بھی ذہبی کی تائید کرتے ہیں۔

ذہبی نے اپنی موخر الذکر کتاب میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ پہلا نوحہ تھا جو امام حسینؑ پر کیا گیا۔ ذہبی کا یہ قول بغداد ہی سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ جب دیلمی سلطنت کے اکثر مقامات میں عزاداری خوب رائج اور شائع ہو چکی ہوگی اس وقت عباسیوں کے دار الخلافت بغداد میں حکماً اس کو رواج دیا گیا ہوگا۔ ابن کثیر شامی اپنی تاریخ میں لکھتا ہے کہ دیلمیوں کی سلطنت کے اختتام تک تمام شہروں میں شیعہ محرم کے پہلے عشرے میں عزاداری کیا کرتے تھے۔ اس قول سے صاف ظاہر ہے کہ اُس عہد میں بھی عزاداری کا رواج بغداد شہر میں محدود نہ تھا۔

ابن کثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ بغداد میں طغرل سلجوقی کی سلطنت کے ابتدائی زمانے تک عزاداری ہوتی رہی۔ طغرل بیگ خاندان سلجوقی کا بانی تھا۔ اس نے سنہ ۴۲۹ھ سے سنہ ۴۵۵ھ تک (سنہ ۱۰۳۷ء - ۱۰۶۳ء) سلطنت کی۔ اُسی کے ہاتھوں سنہ ۴۴۸ھ (دسمبر سنہ ۱۰۵۵ء) میں خاندان دیلمی کا خاتمہ ہوا۔ ممکن ہے کہ اس کے عہد میں بغداد میں بالاعلان عزاداری موقوف ہوگئی ہو۔ مگر ایسے قرینے موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقیوں کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی امام حسین کی عزاداری بالاعلان ہوتی تھی۔ سنجر سلجوقی نے ایران میں چالیس برس سلطنت کی۔ بادشاہ ہونے سے پہلے کوئی چوبیس سال خراسان پر حکومت کر چکا تھا۔ مگر اس کے عہد میں بھی عزاداری ہوتی تھی۔ سنجر کی سلطنت کے آخری سال میں یعنی سنہ ۵۵۱ھ (سنہ ۱۱۵۶ء) میں قاضی حمید الدین ابو بکر بلخی نے کتاب

ایران میں مرثیہ گوئی کی ابتداء اور چند مشہور مرثیہ گو

از

سید مسعود حسن رضوی ادیب ایم۔ اے صدر شعبہ فارسی و اردو لکھنؤ یونیورسٹی

(اس مضمون میں صرف ان مرثیوں سے بحث کی جائے گی جو واقعۂ کربلا اور شہادت امام حسینؑ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ادیب)

علامہ ذہبی[1] نے اپنی کتاب دول الاسلام میں لکھا ہے کہ معز الدولہ دیلمی[2] نے ۳۵۲ھ میں عاشورے کے دن اہل بغداد پر امام حسینؑ کے لئے نوحہ و ماتم کرنا لازم کر دیا۔ اور حکم دیا کہ تمام دکانیں بند کر دی جائیں اور اُن پر سیاہ جھنڈے لگا دئے جائیں۔ اور کہیں کھانا نہ پکایا جائے۔ چنانچہ رافضی عورتیں[3] بال کھولے ہوئے نوحہ کرتی اور منہ پیٹتی ہوئی نکلیں اور سالہا سال تک یہی عمل ہوتا رہا۔

---

[1] حافظ شمس الدین ابو عبداللہ محمد ابن احمد الذہبی نے ۷۴۸ھ میں انتقال کیا۔

[2] معز الدولہ احمد بن بویہ خاندان دیلمی یا آل بویہ کا تیسرا فرماں روا تھا۔ اس کا عہد حکومت ۹۴۶ء سے ۹۶۶ء تک رہا۔

[3] یہ فقرہ ظاہر کرتا ہے کہ ذہبی کو شیعوں سے تعصب اور عزاداری سے اختلاف تھا۔

یہاں ان باتوں کے ذکر سے مقصود نہ دوستی ہے نہ دشمنی ہے۔ کیونکہ اکبر اور عارف، ملا عبدالقادر اور اکبر اب ہماری دوستی اور دشمنی کی حد سے گزر چکے۔ اب نہ کسی کی دوستی ان کو فائدہ پہنچا سکتی ہے نہ کسی کی دشمنی نقصان دے سکتی ہے۔ تحقیق کرنے والوں کا البتہ یہ فرض ہے کہ تحقیق کے سلسلہ میں جو نئی باتیں معلوم ہوں انکو دوسروں کی اطلاع کے لئے حوالہ قلم کر دیں۔ اس سے نہ صرف معلومات میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ ان لوگوں کو اپنی قائم کی ہوئی رائے میں تغیر کرنے کا موقع بھی ملتا ہے۔ اور یہی تحقیق اور تفتیش کی اصلی غرض و غایت ہے ۔

بھر خون ریزی گل و لالہ | ابر دامان زسنگ ژالہ گرفت
بود شہ را پری وشان بسیار | دلبرے دیگر از بتالہ گرفت
شاہ اکبر بہ بین زلطف الٰہ | ھند را با خط و قبالہ گرفت

۹۸۵ھ میں دمدار ستارہ ظاہر ہوا۔ لوگوں کے دلوں میں طرح طرح کے وسوسے پیدا ہوئے۔ چنانچہ شاہ اسمٰعیل صفوی والی ایران کی موت کو اسی کی تاثیر کا نتیجہ سمجھا۔ مولانا شیری شاعر نے ایک قصیدہ اس پر لکھا۔ محمد عارف نے اس کے اکیس شعر مقطع میں نقل کئے ہیں۔ ان میں سے اول کے دو شعر یہاں نقل کرتا ہوں[۵]

بہ بست و پنجم شعبان و شام پنجشنبہ | گذشتہ نہصد و ہشتاد و پنج گاہ شمار
بدان مشابہ کہ از نصف آسمان بگذشت | بشکل طرفہ بر آمد ستارۂ دمدار

ابوالفضل نے اکبر کے عادات و خصائل میں دشمنوں کی جان بخشی کو بہت سراہا ہے۔ اور دوسرے مورخین خاص کر آج کل کے مؤلفین نے بھی اس کی اس صفت کو بہت کچھ بڑھا کر دکھایا ہے۔ مگر عارف کی تالیف سے اس کی تائید نہیں ہوتی بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اکبر طبعاً نہیں بلکہ مصلحتاً دشمنوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ کرتا تھا بلکہ بعض اوقات عزت دار قیدیوں کو سر دربار زد و کوب کرا کر اچھی طرح ان کی بے عزتی کر لیتا تھا۔ اور اپنے عزیزوں اور قریبی رشتہ داروں میں سے تو کسی کو اس نے بخشا ہی نہیں۔

ملا عبدالقادر بدایونی نے شب عاشور کو اکبر کی شراب نوشی کا ذکر اپنی تاریخ میں کیا ہے۔ عارف نے اسی شغل کا ذکر خوشامدانہ لہجہ میں قلعہ سورت کی فتح کے بعد کیا ہے۔ بلکہ یہ بھی بتایا ہے کہ شراب اہل فرنگ یعنی پرتگیز لائے تھے۔

اس کتاب میں تین سَو ساٹھ داستانیں ہیں۔اس کی تیاری بڑے اہتمام سے ہوئی۔عارف اصلی کتاب کے ورق کا سائز یک گز و نیم شرعی بتاتا ہے۔رنگین وصلی کے کاغذ جن کے درمیان مضبوطی کے لئے چوتاری کپڑا بھی دیا گیا تھا اس میں استعمال کئے گئے تھے مصوّ مذہب، نقاش اور جلد ساز جو اس کام پر مامور تھے ان کی تعداد سَو تھی تحریر کے کام پر خوشنویس ان کے علاوہ تھے۔ایک جلد کی تیاری میں دو سال صرف ہوتے تھے۔اوُ خرچ اس کا تخمینا دس لاکھ تنگہ سیاہ تھا۔

ابو الفضل نے اکبر نامہ میں لکھا ہے کہ انسان کی اصل زبان معلوم کرنے کے لئے اکبر نے باہر جنگل میں ایک گنگ محل بنوایا تھا۔عارف لکھتا ہے کہ اکبر نے ہرن اور بربری کا جوڑ ملایا (یہ بکری لوگ دکن سے لاتے تھے) ان کے میل سے جو نسل پیدا ہوئی وہ رنگ برنگی تھی۔بچے بعضے سیاہ بعضے ابلق اور بعضے سیاہ رنگ کے ہوئے

اکبر کے بیوتات شاہی کا خرچ پچاس لاکھ دام یومیہ تھا۔آئین اکبری کے مطابق یہی خرچ ۷۹۵، ۱۸۶، ۳۰۹ دام تھا۔واضح رہے کہ ابو الفضل نے عارف کی تحریر کے دس سال بعد کا خرچ لکھا ہے۔نیز چالیس دام کا ایک روپیہ ہوتا تھا۔

بعض اور دلچسپ باتیں

عارف نے اکبر کے نام سے ایک غزل نقل کی ہے جس سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ اکبر متفرق اشعار کے علاوہ غزل بھی موزون لکھ سکتا تھا بلکہ اس غزل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بٹالہ کی ایک عورت کو اپنے حرم میں داخل کیا تھا۔وہ غزل یہ ہے:-

چیتۂ بادشاہ کالہ گرفت خون او دشت را چو لالہ گرفت

باش ہشیار اے حریف کہ باز ساقی نند خو پیالہ گرفت

بن جاتے تھے۔ تختوں پر اندر کے رُخ زربفت فرنگی اور مخمل فرنگی چڑھی ہوئی تھی اور باہر کی طرف سقرلاط[1]۔

خبر رسانی کے لئے چار ہزار میورے ملازم تھے جو برابر خبریں پہنچاتے رہتے تھے تیز رفتار اس بلا کے تھے کہ بنگالے کی خبر [جس کا فاصلہ بقول عارف آگرے سے سات سو کوس ہے] دس روز میں پہنچاتے تھے۔ اسی طرح جفاکش بھی ایسے تھے کہ دن رات میں ڈیڑھ سو کوس طے کر لیتے تھے۔ سڑکوں پر پانچ پانچ کوس کے فاصلے سے ان کی چوکیاں تھیں۔ جہاں دو تیز رفتار گھوڑے بھی وقت ضرورت کام کے لئے موجود تھے۔ جو ایلچی سربمہر فرمان لاتے تھے یا سلطنت کے امراء میں سے جو اپنا آدمی یا عرضداشت دربار کو بھیجتے تھے وہ انہی میوروں اور گھوڑوں سے کام لیتے تھے۔ بادشاہ آگرہ میں ہوتا تھا کہ احمد آباد کی خبر پانچ روز بعد حضور میں پہنچ جاتی تھی[2]۔ ان انتظامات کا ذکر تاریخ فرشتہ میں بھی ہے اگرچہ ماخذ کا حوالہ نہیں دیا۔ مگر مقابلہ کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عارف کی تالیف سے استفادہ کیا ہے۔

اکبر کو ملکی صنعت و حرفت کو فروغ دینے کا بھی خاص شوق تھا۔ زربفت، قالین، اور مخمل وغیرہ ایران اور فرنگستان سے آتے تھے یا دکن سے۔ اس نے ماہر استادوں کو تعلیم دے کر پارچہ بافی کی صنعت کو ایسی ترقی دی کہ یہی کپڑے عراق اور فرنگستان سے بہتر ہندوستان ہی میں دستیاب ہونے لگے[3]۔

اکبر خود امی تھا مگر علم و ادب کا دلدادہ تھا۔ قصہ حمزہ اسی کی بدولت تالیف ہوا

۱۔ مقطع صفحہ ۶۷-۶۶ ، ۲۔ صفحہ ۶۹-۶۷ ، ۳۔ تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۲۷۲-۲۷۱

میں وہ مسافت جو میورے دن رات میں کرتے تھے۔ پچاس کوس بتائی گئی ہے +

کے ساتھ عقاید شرعیہ اور قواعد عقلیہ کے دقائق پر گفتگو کرتا۔ روایات، اخبار حکایات اور آثار اقوام بیان ہوتے تھے۔ اور علماء کو انعام اکرام ملتے تھے[۱]۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بادشاہ کی طبیعت پر ابھی دوسرا رنگ نہیں چڑھا تھا اور دانش پژوہ آگاہ دل ابوالفضل مبارک کا دخل بادشاہ کے مزاج میں قرار واقعی طور پر نہیں ہوا تھا مگر تالیف کے آخری حصے میں یہ ابہام بھی صاف ہو جاتا ہے۔ اوائل ربیع الاول ۹۸۶ھ میں لاہور کے قریب عین شکار میں بادشاہ پر روحانی کیفیت طاری ہوئی۔ الہامات غیبی وارد ہوئے اکبر نے سر کے بال کٹوائے۔ ساتھ والوں میں سے بعض نے بے تابانہ پیروی کی[۲]۔ ابوالفضل اور عارف کا بیان واحد ہے۔ موخرالذکر نے اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ جس مقام پر یہ کیفیت طاری ہوئی تھی اکبر نے اس کا نام مکہ خرد رکھا۔ غنیمت ہے اپنی کوتاہی کا اعتراف خرد کے لفظ سے کر تو لیا۔

آگے چل کر عارف اکبر کی واپسی کا ذکر کرتا ہے جو ۱۲ رشوال ۹۸۶ھ کو ہوئی اس کے بعد بیان کرتا ہے کہ "ہم درین سال اسم سامی و نام نامی اشرف اقدس بندگان حضرت خاقان اکبر را امیر المومنین خطبا بر منابر ممالک محروسہ خواندند"[۳] ابوالفضل اور ملا عبدالقادر بدایونی اکبر کے مجتہد بننے اور خطبہ جمعہ ادا کرنے کو جمادی الاول ۹۸۷ھ کا واقعہ بتاتے ہیں۔ عارف لکھتا ہے کہ اکبر کے خیمے خرگاہ وغیرہ بار کرنے کے لئے پانچ سو ہاتھی سو قطار خچر اور سو قطار اونٹ درکار ہوتے تھے۔ اٹھارہ چوبی مکانات مع بالاخانہ و خرگاہ نقل کئے جاتے تھے۔ ان کے تختوں میں لوہے کے حلقے تھے جن کو ملاتے تھے تو مکان

---

[۱] مقطع صفحہ ۶۳-۶۲، [۲] ایضاً صفحہ ۳۷۶، بدایونی جلد دوم، صفحہ ۲۵۳-۲۵۴ میں جس مقام پر یہ حالت طاری ہوئی اس کا نام سند نہ درج ہے۔ اکبر نامہ جلد سوم صفحہ ۲۴۲، [۳] مقطع صفحہ ۳۸۹-۳۸۷

آگرے کی جانب ہے سنگ سرخ اور چونے سے دکانیں تعمیر کی جائیں اور دربار کے قریب ایک چوراہہ بنے جس میں خوبصورت خوبصورت دکانیں ہوں[1]۔ غالباً یہی تاریخ فتحپور سیکری کی تکمیل کی ہے۔ مگر ملا عبدالقادر بدایونی مسجد اور خانقاہ وغیرہ کی تکمیل کے لئے صرف پانچ سال کی مدت تعین کرتے ہیں[2]۔

اکبر کی نیت تھی کہ اس شہر کا نام فتح آباد ہو مگر قبول عام نے فتحپور کو مستند قرار دیا۔ عارف نے فتح پور اور فتح آباد دونوں نام لکھے ہیں[3]۔ ابوالفضل نے اکبر کی نیت کا ذکر اپنی تالیف میں کیا ہے[4]۔

فقرے عارف کے تیس فقروں کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ان میں سے چیدہ چیدہ فقروں کا خلاصہ یا مطلب حوالہ قلم کرتا ہوں۔

اکبر نے خرابات اور فسق و فجور کے انسداد میں شراب خانوں بوزہ خانوں اور بیت اللطف اور قمار خانے بند کر دئے اور ان سے جو آمدنی ہوتی تھی اس سے ہاتھ اٹھایا[5]۔ بدچلن عورتوں کے لئے حکم دیا کہ کوتوال گدھے پر بٹھا کر شہر میں تشہیر کرے۔ مسلمانوں کو فسق و فجور سے بچنے کے لئے خاص طور پر ہدایت کی[6]۔ اسی طرح ممانعت کی کہ ہندیوں کو قیدی نہ بنائیں نہ غلام بنا کر ان کی خرید و فروخت کی جائے۔

ٹیکس جو ابتدائے سلطنت میں معاف ہوئے تمغا، باج، راہداری، پیش کش، سرانہ اور سلامانہ تھے[7]۔

ہر شب جمعہ کو عبادت خانے میں بیٹھ کر سادات، اشراف، علماء اور فضلائے اطراف

---

[1] ۔ مقطع صفحہ ۷ ۔ ۲۳۶ ، [2] ۔ بدایونی جلد دوم صفحہ ۱۰۹ ، [3] ۔ مقطع صفحہ ۵ ۔ ۲۳۴ ،
[4] ۔ اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۳۶۵ ، [5] ۔ مقطع صفحہ ۸ ۔ ۵۷ ، [6] ۔ ایضاً صفحہ ۶۱-۶۲ ، [7] ۔ ایضاً صفحہ ۵۹ ،

مقطع کی رو سے یہ عمارات اور فتح پور سیکری کی عمارات کی تکمیل ۹۷۹ھ میں ہوئی جیسا کہ ذیل کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے :-

تمام شد دو عمارت مثال خلد بریں — بدور صاحبقران ہفت اقلیم
یکے بخطہ دار الخلافت اگرہ — یکے بخطہ سکری مقام شیخ سلیم
سپہر از پے تاریخ این دو عالی قصر — رقم زدہ دو بہشت برین بکلک قدیم[1]

مگر ملا عبدالقادر بدایونی اس کو محل کی تاریخ بتلاتے ہیں۔ عارف کے الفاظ

"از اساس عمارات .... عمارت قلعہ آگرہ .... کہ قبل ازیں مرقوم شد پیشکش گشت[2]"

مذکورہ خیال کی تائید کرتے ہیں ÷

بنائے فتح پور سیکری شیخ سلیم چشتی رحمۃ اللہ علیہ سے اکبر کو عقیدت تھی۔ بیٹے کی خوشخبری وہ پہلے دے چکے تھے۔ ۹۷۶ھ میں جب ایک بیگم کو حمل رہا تو اکبر نے اسے شیخ کے گھر بھیج دیا۔ اور شیخ کی خانقاہ کے قریب ایک محل بھی تعمیر کرایا۔ اور نئی خانقاہ اور عالی شان مسجد بھی بنوائی۔ ساتھ ہی ۹۷۹ھ میں امرا کو حکم ہوا کہ وہ بھی اپنے محل اور مکانات بنوائیں۔ اس طرح اس سنسان شہر پر ایک شہر آباد ہو گیا۔ جس میں مسجدیں بازار حمام اور کاروان سرائیں بھی شامل تھیں[3]

۹۸۴ھ میں اکبر نے حکم دیا کہ دربار شاہی سے لے کر اس دروازے تک جو

[1] مقطع صفحہ ۲۳۴ کی رو سے یہ تاریخ قاسم ارسلان کی ہے اس کی تائید بدایونی جلد دوم صفحہ ۱۳۶ سے ہوتی ہے۔ [2] مقطع صفحہ ۲۳۶ [3] مقطع صفحہ ۲۳۹ - ۲۳۵ ، طبقات صفحہ ۲۸۹ ، بدایونی جلد دوم صفحہ ۱۰۹ - [4] مقطع صفحہ ۲۳۶ - ۲۳۷ ÷

ہے ۔ صاحب طبقات اکبری نے بھی عرض دس گز لکھا ہے ۔مگر بلندی چالیس گز سے زیادہ لکھی ہے[۱]۔

قلعہ کے گرد پتھر اور چونے کی خندق تھی جس کا عرض بیس گز اور گہرائی دس گز تھی ابوالفضل نے خندق اور اس کی ان تفصیلات کا ذکر نہیں کیا ۔ البتہ طبقات اکبری اور محمد عارف کا بیان ایک ہے ۔ عارف نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ قلعہ کے اطراف میں عالی شان عمارتیں تھیں ۔ ان میں زمین پر سنگ سرخ کا فرش اور چھت اور دیواریں مصوّر اور منقش تھیں ۔ محمد قاسم میر بحر کی نگرانی میں یہ کام تکمیل کو پہنچا ۔ عارف نے دس اشعار میں جو اسی کے طبعزاد معلوم ہوتے ہیں ان عمارتوں کی تعریف لکھی ہے[۲]۔ ابوالفضل نے مدت تعمیر آٹھ سال عارف نے تین سال صاحب طبقات اکبری اور فرشتہ نے چار سال لکھی ہے[۳] بدایونی بھی مدت پانچ سال بتاتا ہے ۔ اس کی تاریخ سے بعض مزید معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں ۔ مثلاً اکبر نے تعمیر کا خرچ زمینداروں سے تین سیر فی جریب غلہ محصول لگا کر وصول کیا فیضی نے قلعے کے ایک دروازے کی بنا کی تاریخ "بنائے در بہشت" کہی جس سے سن تعمیر ۹۷۴ ہجری نبوی نکلتا ہے ۔ بدایونی کے قول کے مطابق ہتھیاپول دروازہ ۹۷۶ھ میں مکمل ہوا ۔ شیری شاعر نے اس کی تاریخ کہی ؎

کلک شیری پئے تاریخ نوشت بے مثال آمدہ دروازۂ فیل[۴]

طبقات اکبری میں تعمیر کا خرچ تقریباً تین کروڑ تنگہ لکھا ہے اور تزک جہانگیری میں ۳۵ لاکھ روپیہ[۵]۔

---

[۱] ۔ منقطع صفحہ ۲۳۰ ، اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۴۷ ، بدایونی جلد دوم صفحہ ، طبقات صفحہ ۲۶۵ ، [۲] ایضاً ۔
[۳] ۔ ایضاً صفحہ ۳۲-۲۳۱ [۳] ۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۴۷ ، طبقات صفحہ ۲۶۵ ، بدایونی جلد دوم صفحہ فرشتہ جلد اول صفحہ ۲۵۴-۲۵۳ [۴] بدایونی جلد دوم صفحہ [۵] ۔ طبقات صفحہ

طلبی ہوئی وہ بھی چودہ روز میں یہ طویل سفر طے کر کے ۱۸ رجب کو حاضر ہو گیا۔ جملۃ الملکی کا خطاب اور وکالت کل یعنی وزیر اعظم کا منصب تفویض ہوا جس کا اعتراف محمد عارف نے بھی کیا ہے[۱]۔ کچھ ان عنایتوں کی وجہ سے کچھ خود بینی کے باعث فرمان داغ پر تساہل کیا تو پھر بادشاہ کی نظروں سے گر گیا[۲]۔ اس کے بعد اس کی خدمات بہار اور بنگال میں منتقل کر دی گئیں جہاں وہ کالا پہاڑ افغان اور داؤد سے برسرپیکار رہا۔ اکبر نے فرمان بھیج کر اس کی خدمات کو سراہا۔ وہاں سے ایک مرتبہ آگرے بھی آیا مگر پھر واپس بھیج دیا گیا[۳]۔ آخر کار ٹانڈہ میں اپنی سختی کی وجہ سے باغی قاقشالوں کے ہاتھ سے ۹۸۸ھ میں کام آیا۔ قاقشالوں کی بغاوت کی وجہ فرمان داغ اسپ کی سختی تھی جس کی بنا پر مرزا عزیز کوکہ قید ہوا تھا۔ آگرے میں کٹرہ میاں رفیق کے قریب جو جامع مسجد ہے وہ مظفر خان کی تعمیر کی ہوئی بتائی جاتی ہے[۴]۔

تعمیر قلعہ آگرہ

عارف کے بیان کے مطابق تعمیر کا کام ۹۷۱ھ میں شروع ہوا ہزاروں چابکدست جن میں سے ہر ایک سرآمد کشور تھا۔ اس کام پر مامور ہوئے۔ دو ہزار سنگ تراش دو ہزار گلکار اور چونہ کار استاد روزانہ کام کرتے تھے۔ آٹھ ہزار مزدور پتھر اور چونہ پہنچاتے تھے۔ دو ہزار گاڑیاں فتحپور سیکری سے سنگ سرخ لانے پر مقرر تھیں اور سو کشتیاں دہلی سے پتھر لا لا کر دریائے جمنا میں ڈالتی تھیں[۵]۔ ابو الفضل نے مزدوروں اور معماروں کی تعداد تین چار ہزار اور تعمیر کی ابتدا ۹۷۱ھ میں لکھی ہے[۶]۔ قلعہ کی دیوار کا عرض پندرہ گز اکبر شاہی بلندی ۵۵ گز جن کو ابوالفضل نے عرض تین گز اور ساٹھ گز لکھا ہے۔ بدایونی نے دس گز عرض اور ساٹھ گز بلندی بتائی

---

[۱] منتخب صفحہ ۹۲-۳۸۹ [۲] اکبر نامہ جلد سوم صفحہ ۶۹-۶۷ [۳] منتخب صفحہ ۳۳۵-۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۶ و ۳۵۱

[۴] مآثر الامرا، جلد سوم، صفحہ ۲۳۸، [۵] منتخب صفحہ ۲۲۵-۲۲۷ [۶] اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۴۷

اسکے بعد دیوان بیوتات بنایا اور ۹۷۱ھ میں مظفرخان خطاب اور وزیر دیوان کل کا مرتبہ بھی عنایت کیا[1] ۹۷۴ھ مین اس کا ذکر کرتے ہوئے عارف اس کو عمدۃ الوزرا فی الزمان مظفرخان کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ اسی سال لاہور طلبی ہوئی۔ اس کی تفصیل ابوالفضل نے اکبرنامے مین قلمبند نہیں کی[2] اس کے بعد علی قلی خان کی بغاوت فرو کرنے کے لئے دوسرے امرا کے ساتھ طلب ہوا[3]۔ اس سے پیشتر اکبر نے اس کو ہوس پرستی کے جرم میں ہلکی سی سزا دی تو فقیری اختیار کرلی۔ مگر بادشاہ نے پھر معاف کردیا[4]۔

۱۷ رشعبان ۹۷۹ھ کو اکبر نے آگرے میں مظفرخان کے مکان پر جاکر اس کی عزت افزائی کی اس نے بھی شرائط مہمانداری کو پوری طرح ادا کیا۔ نقرئی اور طلائی ظروف، زربفت رومی، مخمل فرنگی کمخواب یزدی، اطلس خطائی، زری کے دوپٹے، گجرات کے زرکشی کے کپڑے ململ شاہی سنارگامی، پچیس زنجیر فیل مع سامان طلائی عربی اور ترکی گھوڑے بادشاہ کی نذر کئے۔ شہزادوں کو سونے کے جڑاؤ چوگان اور گیندین پیش کیں۔ بادشاہ کے خاص ملازمون کو خلعت اور گھوڑے[5] الگ دئے[6]۔

مگر کچھ دن بعد بادشاہ کے ساتھ چوپڑ کھیلتے ہوئے اس سے 'حرکات روسنایانہ' سرزد ہوئیں تو تنبیہاً اس کو سفر حجاز پر بھیج دیاگیا۔ یہ ۹۸۰ھ کا واقعہ ہے۔ جسے عارف نے مقطع میں نہیں لکھا[7]۔ بادشاہ نے حسن خدمات کی بنا پر راستے ہی سے واپس بلا لیا۔ عارف نے اس کا اظہار اس طــرح کیا کہ آگرے سے سورت اس کی طلبی ہوئی دو کروڑ پچاس لاکھ تنگہ مرادی سارنگپور اور سرکار اجین سے عطا ہوئے۔ جاگیر پر رہنے کا حکم ملا[8]۔ مگر رجب ۹۸۱ھ میں آگرے

---

[1] - اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۹۸-۱۹۷، [2] - ایضاً صفحہ ۲۸۳، [3] - مقطع صفحہ ۱۶۱،
[4] - اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۲۸۳، [5] - مقطع صفحہ ۲۵-۲۱۵، اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۹۶-۳۶۵ میں اس مہمانی کا مختصر سا ذکر ہے۔ البتہ مظفرخان کے مکان کی نسبت لکھا ہے کہ 'حیرت افزائے مشکل پسندان بود'
[6] - اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۳۶۸، [7] - اکبرنامہ جلد سوم صفحہ ۲۷ کی رو سے اکبر نے خطا معاف کر کے خان اعظم مرزا عزیز کوکہ کو اس کی امداد کے لئے احمد آباد جانے کا حکم دیا۔ [8] مقطع صفحہ ۱۷، جاگیر بھی سارنگپور تھی۔ دیکھو صفحہ ۲۹۱،

کو تشبیہ اور استعارات کے بادلون مین چھپا دیا۔ مفید معلومات جو حاصل ہوتی ہین وہ دو چار سطرون مین قلمبند کی جا سکتی ہین۔

سنہ ۹۷۳ھ کی ابتدا مین اکبر محمد حکیم مرزا کی مہم پر گیا تو آگرے مین خان خانان منعم خان خواجہ جہان ہروی اور مظفر خان کو حفاظت کے لئے چھوڑ گیا۔ مولانا آزاد نے اس موقع پر خانخانان سے مراد مرزا عبدالرحیم ابن بیرم خان کو لیا ہے۔ عارف اسی سلسلے میں لکھتا ہے کہ اکبر نے پنجاب کی مالی مہمات مظفر خان کو آگرے سے (طلب) فیصل کرائین۔ بیوتات خاصہ و خزانہ عامرہ پرگنات خالصہ جاگیردارون اور عاملین دیوانی سب کو حکم جاری کرائے کہ اس کے آنے تک ہر طرح کی داد و ستد موقوف رکھین۔ اکبر نامہ مین یہ جزئیات مذکور نہین ہین[1]

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مظفر خان کو جو محمد عارف قندھاری کا مربی دو ممین ہے روشناس کر دیا جائے۔ کیونکہ مقطع مین جابجا اس کا ذکر آیا ہے اور بعض مقامات مین تو تفصیل کے ساتھ۔

محمد عارف قندھاری اپنے مربی کے عیوب کی پردہ پوشی کی ہے۔ ان کو دیکھنا چاہو تو ابوالفضل مبارک کے خامہ آسمان خرام کی صناعی مین اکبر نامہ کے عرش پر دیکھ لو۔

اس کا اصلی نام مظفر علی تربتی ہے۔ یہ بیرم خان کا دیوان بیوتات تھا۔ دوسرون کی طرح اس نے مصیبت مین بیرم خان کا ساتھ نہین چھوڑا۔ بیرم خان نے اسے اپنے قدیم ملازم درویش ازبک حاکم دیپال پور کے پاس بھیجا۔ اس نے قید کر کے اکبر کے پاس روانہ کر دیا۔ اکبر نے شاید یہ سمجھ کر کہ خان بابا کا ملازم ہے ضرور جوہر والا ہوگا اہل دربار کے مشورے کے خلاف اسے آزاد کر کے اپنی ملازمت مین لے لیا۔ اول اول اُسے پرسرور کا حاکم مقرر کیا

---

[1] مقطع صفحہ ۱۴۹ — ۱۵۰ ، و اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۸۳ ، عارف نے ایک فرمان کا حوالہ بھی دیا ہے ،

گوالیار کے شاہی قید خانے مین منتقل کیا ۔ ۹۷۲ھ مین علی قلی خان خانزمان اور اس کے بھائیون نے سرکشی کی اور اس سے اگلے برس اکبر کے سوتیلے بھائی مرزا محمد حکیم نے بھی علم مخالفت بلند کیا تو ابوالقاسم ناشدنی کی طرف سے پھر وہی پرانا وغدغہ پیدا ہوا ۔ اکبر کی ذاتی مرحمت کا یہ تقاضا ہوا کہ اس خار کو ہمیشہ کے لئے راستہ سے دور کر دیا جائے ۔ راجہ بہارا مل والی آمیر کے بیٹون مین سے ایک (غالباً راجہ بھگوانداس) نے اس کا خون بہا کر سرخروئی حاصل کی اور ابوالفضل نے پردہ پوشی کر کے ۔ محمد عارف نے مرزا ابوالقاسم کے قتل کے متعلق ایک قطعہ وحشتی شاعر کا درج کیا ہے اور دوسرا کسی نامعلوم شاعر کا ۔ دونون یہان نقل کئے جاتے ہین :-

نہال بوستان کامرانی فتاد از صرصرِ غم ناگہانی
ابوالقاسم کہ گشت از کشتنِ او بسان غنچہ خون جان جہانی
رقم زد وحشتی تاریخ قتلش نماند از کامران نام ونشانی

۹۷۳ھ

خسرو گل رخان ابوالقاسم آنکہ مہ از رخش منور شد
رفت و از رفتنش دل خلقتان پارہ پارہ چو دُرِّ احمر شد
سال تاریخش از خرد جستم خردم سوی باغ رہبر شد
بلبلے ناگہان بافغان گفت آہ کہ آن مہ شہید اکبر شد[1]

ذی قعدہ ۹۷۱ھ مین اکبر مالوے گیا ۔ مولف نے شہر مانڈو اس کی آب و ہوا اور قلعہ کے استحکام کی تعریف اپنے مخصوص انداز مین کی ہے ۔ لیکن انشا پردازی کے شوق نے تفصیلات

---

[1] منتطع صفحہ ۱۵۹ و ۱۶۰

ظاہر ہے کہ شاعر نے نور دو دیدہ مین اکبر کی دوہ ماہم انگہ (ادہم خان کی مان) کی رعایت ملحوظ رکھی ہے۔

ابوالفضل مبارک کے گیہان خدیو معنی آرا یعنی شہنشاہ اکبر کی جو صفات اکبرنامہ مین درج ہین ان کی بنا پر وہ ایک غیر معمولی بشر نظر آتا ہے یا بقول حافظ شیراز

واعظ شہر کہ مردم ملکش می خوانند قول مانیز ہمین است کہ آدم نیست

ابوالفضل نے اپنے مخصوص انداز بیان اور عقیدت کے جو پردے اس کے معائب پر ڈالے ہین ان سے بہت سی غلط فہمیان پیدا ہوئی ہین۔ مثال کے طور ابوالفضل کا قول میر عبداللطیف قزوینی کے بارے مین لیجیے۔ ابوالفضل لکھتا ہے ' ہمانا رفتار میر بصوب دار الامن صلح کل است ' بلوخ مین اور ونسنٹ سمتھ میر کے سر پر اکبر کو صلح کل کی تعلیم دینے کا سہرا باندھا[۵]۔

اکبر کے معائب پر ابوالفضل نے جو پردہ ڈالا ہے وہ اس سے ظاہر ہے کہ ابوالفضل نے نہ اس کی افیون کھانے کی عادت کا ذکر کیا ہے نہ شراب خواری کا۔ اول الذکر کے لئے تاریخ فرشتہ ملاحظہ ہو۔ شراب کے شغل کا ذکر بدایونی مین دیکھیے۔ عارف نے قلعہ سورت کی تسخیر کے بعد اس کا حال مقطع مین لکھا ہے[۶]۔

اکبر کی عدیم بخشی اور جان بخشی کا ذکر اکثر مورخین خاص کر ابوالفضل نے لکھا ہے لیکن اس نے جو سلوک الغ مرزا کی اولاد اور اپنے چچازاد بھائی مرزا ابوالقاسم ابن کامران کے ساتھ کیا وہ ان کے بیانات کا منافی ہے۔ جب اکبر بیرم خان سے علحدہ ہونے کی نیت سے آگرے سے چلا آیا تو ابوالقاسم کو ماہم انگہ نے آگرے سے اس خوف سے کہ کہین بیرم خان اس کو اکبر کے خلاف تخت پر نہ بٹھا دے۔ پھر نہین معلوم کس وقت اور کون سے سن مین اسے

۵۔ اکبرنامہ جلد دوم صفحہ تزک جہانگیری صفحہ ۱۶ مین صرف ' صلح کل شیوہ مقرر ایشان بود ' تحریر ہے

۶۔ بدایونی جلد دوم صفحہ ، مقطع صفحہ

ہمراہیون میں سے باقی ماندہ خوانین اور سلاطین ٹوٹ کر اکبر کے پاس چلے گئے۔ الور سے بیرم خان حاجی پور گیا اور وہان سے ناگور یہان بے مروت ملازمون نے اُسے لوٹا، گنتی کے چند رشتہ دار اب اس کے پاس رہ گئے تھے۔ اسی مقام سے اس نے علم، نقارہ اور ہاتھی اکبر کے پاس بھیج دئے۔ اس کی پیش بندی کے لئے اکبر پہلے ہی جھجر پہنچ گیا تھا[۵۱]

مولف کا بیان یہان بے ربط سا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے دو ایک بے جوڑ فقرے اکبر کے دوسرے فرمان سے لئے گئے ہین جو اکبر نامہ کی دوسری جلد صفحہ ۱۰۹ پر درج ہے۔ اس کے بعد کے واقعات تاریخ کی کتابون مین ملتے ہی ہین۔ ان کے اعادہ کی چندان ضرورت نہیں البتہ ایک دو واقعات کی تاریخ کا فرق ظاہر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ عارف کے قول کے مطابق بیرم خان شکست کے بعد ربیع الثانی ۹۶۸ھ مین اکبر کے پاس آیا۔ ابو الفضل اس کا آنا محرم ۹۶۸ھ کا واقعہ بتاتا ہے[۵۲]۔

موجودہ نسخے مین بیرم خان کے بیٹے کا نام محمد رحیم مرزا لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ کاتب کا قصور ہو ورنہ ایک دیرینہ ملازم سے مربی اور ولی نعمت کے بیٹے کے نام مین یہ سہو ممکن نہین ۹۸۱ھ کے واقعات کے سلسلے مین اس کا نام نواب مرزا خان درج ہے[۵۳]۔

اکبر نے اپنے کوکہ ادہم خان کو شمس الدین اتگہ کے قتل کی پاداش مین قلعہ سے گرا کر ہلاک کیا۔ اس واقعہ کی تاریخ کسی شاعر نے نظم کی۔ جو یہان نقل کی جاتی ہے

آن تازہ گل بسوے جہان آرمیدہ رفت   شاخ گلے چو سرو سہی قد کشیدہ رفت

ادہم گلے نچیدہ ز گلزار خسرمی   از بوستان دہر گل نارسیدہ رفت

تاریخ اوز پیر خرد کردم التماس   در گریہ گشت و گفت کہ نور دو دیدہ رفت[۵۴]

۵۱۔ منقطع صفحہ ۹۳ تا ۹۶،
۵۲۔ ایضاً صفحہ ۱۰۰
۵۳۔ منقطع صفحہ ۱۰۳ و ۲۷۹،
۵۴۔ ایضاً صفحہ ۱۱۴

کے بارے میں کہتا ہے کہ "رخصت گونہ از برائے قتل او حاصل کرد"[1]۔ صاحب طبقات اکبری نے بھی ابو الفضل کی پیروی کی ہے[2] مگر عارف کہتا ہے کہ "بعد از پرسش و مشاورہ بجانقی پیر محمد خان شیروانی...... بقتل رسید"[3]۔

محمد عارف کے قول کے مطابق اکبر بیرم خان سے اس لئے ناراض ہوا کہ "بعض حرکات و سکنات از موافقان ظاہر نمائے خان مشارٌ الیہ کہ مخالفان دولت بودند از باطن ایشان ظہور می انجامید و این معنی بر ضمیر منیر...... بغایت گران آمد کہ با وجود این حقوق تربیت و عنایت این خاندانِ عالیشان کہ چہل سال در ذمۂ او ثابت است...... بالکلیہ فراموش کردہ گوش بسخن جماعت مفسدان داشتہ کہ می خواہند او را در جریدۂ اہل بغی در آرند"[4]، اس کے علاوہ "از انجماعت بعض امور دیگر بوقوع انجامید" اور اکبر "بطریق شکار از آگرہ متوجہ حضرت دہلی شدند"[5]

اکبر نے بیرم خان کو جو خط لکھا ہے اس کی نسبت عارف کا بیان ہے کہ "حضرت خاقان اکبر نامہ بإسم خان سعید باین مضمون نوشتہ اند"۔ ابو الفضل دعوے کرتا ہے کہ یہ خط میری نظر سے گذرا ہے اور اس کے بعض فقرے اکبر نامے میں درج بھی کرتا ہے۔ اس کے بعض فقروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکبر بیرم خان کی دلجوئی بھی کرتا ہے۔ یہ فقرے اکبر نامے میں نہیں ہیں۔ اسی طرح اکبر کے دوسرے خط کے فقرے عارف کی عبارت میں آ گئے ہیں۔ مثلاً عارف لکھتا ہے "ما شما را ہمان دستور خان بابا می خوانیم و می دانیم"۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۸۰ کی پہلی سطر میں ہے "ما او را ہمان دستور ہنوز خان خانان می دانیم" خان خانان کے لفظ میں وہ بات کہاں جو خان بابا میں ہو سکتی ہے۔ اکبر خان خانان لکھ کر بیرم خان کو گویا پرچاتا۔ خان بابا ہی لکھا اور غالباً یہی مراد بھی ہے۔

بیرم خان اکبر کا فرمان پا کر ۹ رجب کو بیانہ چلا گیا۔ وہاں سے الور کو روانہ ہوا۔ کوچ کی رات

---

[1] اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۱۳۲۔ بدایونی جلد دوم صفحہ ۱۴،
[2] طبقات اکبری صفحہ ۱۴۴،
[3] مقطع صفحہ ۷۹،
[4] مقطع صفحہ ۹۶ و ۹۷،
[5] ایضاً صفحہ ۱۰۰،

ابوالفضل کے قول کے مطابق اکبر نے تخت نشینی کے بعد دو ٹیکس یعنی تمغا اور باج معاف کئے تھے۔ محمد عارف باج کا ذکر نہین کرتا بلکہ جہات راہداری، سلامانہ، پیشکش و سرانہ پانچ دوسرے ٹیکسون کا اضافہ کرتا ہے[1]۔

ہیمو کے قتل کے متعلق محمد عارف کا بیان ہے کہ حضرت خاقان اکبر اول شمشیر باو رسانیدہ ملقب بغازی شدند و اندک رمقے ماندہ بود کہ خان خانان اعظم یعنی بیرم خان نیز شمسیرے زدہ او را بدارالبوار فرستاد۔

چونکہ محمد عارف بیرم خان کا ملازم تھا قیاس چاہتا ہے کہ وہ اس موقع پر ضرور موجود ہوگا۔ بہرحال اس کی تحریر کی موجودگی مین سرآمد چاپلوسان یاوہ گو یعنی ابوالفضل مبارک کا یہ قول جائے راستی سے عریان نظر آتا ہے" کہ آن خدیو خردمندی و خداوند خردمندان . . . . . . برزبان حقائق ترجمان گذرانیدند کہ بکشتن گرفتارے اسیر ہمت علیا رخصت نمی دہد . . . . آخر بیرم خان خود . . . . شمشیر آبدار عالم را از لوث ہستئ او پاک ساخت"[2]۔ اس کے ساتھ ہی ابوالفضل کی عقیدت اور اکبر کے اتقا پر بھی پانی پھر جاتا ہے خاص کر اس حکایت پر جس مین ابوالفضل لکھتا ہے کہ اکبر نے شاہزادگی کے زمانے مین ہیمو کی تصویر بنائی تو اس مین ہاتھ الگ اور سر اور دھڑ الگ الگ بنائے اور قتل کے روز فرمایا کہ من کار این مغرور را آن روز ساختہ ام[3]۔

میر عبدالحی صدر نے ہیمو کی شکست کی تاریخ لکھی ہے

جلال الدین محمد اکبر آن شاہ فلک رفعت | بعون لطف حق بگرفت ہندوسے سیہ رو را
دبیر صنع بر لوح بقا با خامہ قدرت | رقم زد بہر سال فوت او بگرفت ہیمو را[4]

تردی بیگ کے قتل کا الزام ابوالفضل نے بیرم خان کے سر تھوپا ہے۔ بدایونی اس

---

[1] ۔ ایضاً صفحہ ۵۱ ، اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۱۹ ۔ [2] ۔ اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۴۱ ، تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۲۳۶ مین ہے :۔ آنحضرت سر شمشیر بفرق او رسانیدہ ملقب بغازی گردید مقطع صفحہ ۸۰ - ۸۱ ،
[3] ۔ اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۴۳ ، تزک صفحہ ۱۸ ، [4] ۔ مقطع صفحہ ۸۱ ،

۴۔ بعض واقعات کے ساتھ شعرائے وقت میں سے کسی نہ کسی کی تاریخ یا اشعار بھی درج کئے ہیں۔ ان کے علاوہ فردوسی، سعدی، امیر خسرو وغیرہم کا کلام بھی نقل کیا ہے جس سے مولف کے مبلغ علم کا پتہ چلتا ہے۔

۵۔ مولف نے بعض ایسے واقعات بھی قلمبند کئے ہیں جو ابوالفضل اور دوسرے مؤرخین کی تالیفات میں جنہوں نے اس پر حصر کیا ہے نہیں ملتے۔

۶۔ مؤلف نے اکبر کو خاقان اکبر، ہمایون کو جنت آشیانی اور بابر کو فردوس مکانی کے لقب سے یاد کیا ہے[1]۔ واضح رہے کہ ہمایون اور بابر کے یہی القاب مآثر رحیمی میں بھی درج ہیں[2]۔

۷۔ مولف اکبر کے داب و خصائل کا ذکر نہیں فقرون میں کرتا ہے اور فخریہ کہتا ہے کہ اس کا مخترع میں ہوں کسی دوسری تاریخ میں یہ خصوصیت نہیں ملیگی[3]۔

۸۔ مؤلف نے اکبر کے بعض فرامین کا اقتباس بھی دیا ہے یا بعض کو پورا نقل کیا ہے۔

۹۔ مؤلف ہندی الفاظ کا معرب یا مفرس مثلاً بھکر کو بکر اور گھوسے کو کوسے لکھتا ہے۔

اب میں اس تالیف کی خصوصیات میں سے ان واقعات کو پہلے لیتا ہوں جن کے بارے میں مورخین کے درمیان اختلاف ہے۔

طبقات کی رو سے بیرم خان کو خانخانان کا خطاب ہمایون کے زمانے میں ملا ہے لیکن عارف اس کو اکبر کی تخت نشینی کے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ میری ذاتی رائے اس معاملہ میں یہ ہے کہ اکبر نے اس کو خان بابا کا خطاب دیا ہوگا جو کاتب کے سہو یا اصلاح کی وجہ سے خانخانان ہو گیا ہوگا[4]۔

---

[1] منتطع صفحہ ۵ [2] مآثر رحیمی صفحہ ۶۷ [3] منتطع صفحہ ۵۴

[4] منتطع صفحہ ۱۳۷، طبقات اکبری صفحہ ۳۸۰، اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۵

اس کے دوسرے معنی ہین کہ عہد اکبری کی یہ پہلی تاریخ ہے۔

چونکہ محمد عارف اولاً بیرم خان کے دامن دولت سے وابستہ رہا اور اس کے بعد مظفر علی تربتی کے ملازمین مین تھا۔ اس لئے ہم اس کے بیان کو قابل وثوق تسلیم کرسکتے ہین کیونکہ اس کے دونون مربی معمولی آدمی نہین تھے۔ پہلا یعنی بیرم خان اکبر کا مطلق العنان اور مختار کل وزیر تھا۔ دوسرا بھی وکیل السلطنت جیسے اعلےٰ عہدے پر فائز ہوچکا تھا۔ اکثر واقعات جو اس نے قلمبند کئے ہین اس نے بچشم خود دیکھے ہونگے۔ ابو الفضل کی طرح بغیر مشاہدہ کئے نہین لکھے ہونگے۔ چونکہ اس کو سوائے مظفر علی تربتی کے کسی اور سے تعلق نہین تھا اس نے اپنے مربی کی بعض باتون مثلاً عہدے سے برطرفی اور حج کی روانگی کو تو بے شک چھپایا ہے۔ یا علما کے اس محضر کے ذکر سے گریز کیا ہے جس کی رو سے اکبر کو مجتہد اعظم کا مرتبہ ملا ورنہ اس اور ابو الفضل کے بیان مین بہت فرق ہے جیسا کہ آگے چل کر مین ظاہر کرونگا۔

مقطع کی خصوصیات حسب ذیل ہین :-

۱- ہر سال کے جداگانہ واقعات تحریر کرکے مؤلف ایک دعا بادشاہ کے لئے لکھتا ہے۔ اس کی طرف اس مقالہ کے ابتدا مین اشارہ کیا جاچکا ہے۔

۲- واقعات چیدہ ہوتے ہین اور گنتی مین چند۔ واقعات کی تفصیل پر مؤلف کی توجہ اتنی نہین ہے جتنی کہ عبارت آرائی پر۔ ابو الفضل کے طرز تحریر کے بارے مین جو قول معتمد خان صاحب اقبال نامہ جہانگیری کا ہے کہ از جادہ صواب دور افتادہ وہ میرے نزدیک محمد عارف پر بھی صادق آتا ہے۔

۳- مولف نے جابجا آیات قرآنی بھی نقل کی ہین جو موجودہ نسخہ مین کہین کہین غلط بھی نقل ہوگئی ہین مگر ان کی اصلاح کردی گئی ہے۔

مشروحاً مسطور است" [1]۔

اکبر کی سلطنت کی وسعت اور اس کی فتوحات کے ضمن مین محمد عارف لکھتا ہے :۔

"..... ممالک ہندوستان از کابل تا سواحل دریائے عمان و از دیگر جانب از سند تا سرحد بنگالہ" [2]

اس زمانے کے بنگالہ کی تشریح ذیل کے فقرون سے ہوتی ہے :۔

"چنانچہ دہ روز از بنگالہ کہ ہفت صد کروہ از آگرہ دور واقع شدہ خبر می آورند" [3]

"تانڈہ کہ پایۂ تخت بنگالہ است" [4]

اسی طرح سندھ کے لفظ سے اس صوبے کا ایک جزو مراد ہے (جو مولف کے زمانے مین مفتوح ہو چکا تھا) اگرچہ سندھ کا صوبہ پورے طور پر ۱۰۰۱ھ مین فتح ہوا ہے۔ مؤلف قلعہ آگرہ، اجمیر کی عمارات اور فتح پور سیکری کی بنیاد اور تعمیر کا بھی ذکر کرتا ہے۔ لیکن یہ ۹۷۲ھ اور ۹۷۸ھ کے درمیان کے واقعات ہیں [5]۔

اس کا قاعدہ تھا کہ جمعہ کی شب کو "سادات و اشراف و فضلائے اطراف و علماء و صلحائے اکناف" کے ہمراہ مجلس مین بیٹھ کر تاریخ و عقائد شرعی و قواعد عقلی وغیرہ مضامین پر بحث مباحثے سنتا تھا۔ اس تشکیل کا ۹۸۲ھ کے واقعات کے ضمن مین ذکر موجود ہے [6]۔ یہ مجلس انوپ تلاؤ کے گرد بیٹھ کر ہوتی تھی۔ اس کی نسبت ۹۸۴ھ کے واقعات مین مؤلف لکھتا ہے کہ "درین ولا کہ سن ست و ثمانین و تسعمائہ است آب آن تلاؤ را بر آوردہ بجائے آب از تنگچات مس و نقرہ و طلا پر کردہ اند" [7]

مندرجہ بالا امور اور سنین کی بنا پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ منقطع ۹۸۶ھ کی تالیف ہے

---

[1] منقطع صہ ۳۶۔ [2] ایضاً صہ ۵۵ [3] منقطع صہ ۶۲
[4] ایضاً صہ ۶۹ [5] اکبر نامہ [6] بدایونی جلد دوم صفحہ ۲۰
[7] منقطع صہ ۲۳۶، ۲۳۹

بعض مقامات پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنا طبع زاد کلام بھی درج کیا ہے جس سے اس کی موزونی طبع کا پتہ تو چلتا ہے لیکن اس کو شاعر نہیں کہ سکتے کیونکہ بعض مرتبہ اس کا کلام تک بندی سے زیادہ نہیں جچتا۔

مقطع کے دیباچہ مین مولف تاج المآثر اور تاریخ آل مظفر کے ژولیدہ اور مغلق طرز تحریر کی نسبت اظہار ناپسندیدگی کرتا ہے۔ اور باین نیت کہ " تا ہر کس از متفرجان اوضاع مبانی و اطوار معانی کہ بر سوق کلام اطلاع یابند از فوائد و منافع آن محظوظ و بہرہ مند شوند[1]" مقطع کو ان کے معائب سے پاک رکھنا چاہتا ہے پھر بھی اس کی عبارت رنگینی اور اغلاق اور اغراق سے خالی نہین بلکہ بسا اوقات غیر مانوس اور بھدی ہے۔ طبقات اکبری کی عبارت سے اس کو کوئی نسبت ہی نہیں۔ ملا عبدالقادر بدایونی سے کہین زیادہ اشکال اس کی تحریر مین موجود ہے اور اشعار کا اضافہ اس پر مستزاد۔

چونکہ 'مقطع' کا نسخہ خطی ناتمام اور ناقص ہے یعنی اس کا دیباچہ اور خاتمہ غائب ہے اور دوسرا نسخہ دستیاب بھی نہین ہوا اس لئے سن تالیف کا تعین کرنا ذرا دقت طلب ہے۔ لیکن بعض واقعات کی مدد سے جو اس مین مذکور ہین یہ کام آسان ہو جاتا ہے۔

یہان اس بات کی صراحت کر دینا لازمی معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ فرشتہ مین اس کے حوالے گجرات۔ سندھ اور بنگال کی تاریخ مین محمود غزنوی کے زمانے سے لے کر اکبر کے ابتدائی عہد تک ملتے ہین کیونکہ بیرم خان نے اکبر کا زمانہ زیادہ نہیں پایا۔ خود محمد عارف نے یہ بات صاف الفاظ مین ظاہر کردی ہے کہ اکبر کے زمانے کی تاریخ اس کی تالیف اولین کا مقطع ہے جس مین ہمایون کا حال ہے۔ اس کی تصدیق خود اس کے قول سے ہوتی ہے، چنانچہ ہمایون کے سفر عراق کے بارے مین لکھتا ہے کہ " شرح این واقعات در محل خود آمد[2]" اسی طرح جب ہمایون نے بندال کی اولاد اکبر کے سپرد کی تو لکھتا ہے۔ "چنانچہ این واقعات در تحت حالات وواردات حضرت جنت آشیانی

[1] صفحہ ۱۱ [2] مقطع صفحہ ۲۹

معلوم ہوتا ہے کہ محمد عارف قندھاری اپنے مربی بیرم خان کی طرح درویش منش تھا۔ اور قناعت اس کا ممتاز وصف۔ عام شعرا یا اہل قلم کی طرح وہ امرا کے در جھانکتا نہیں پھرا، بلکہ ایک وقت میں ایک مربی کے ساتھ وابستہ رہا۔ اس کا حج اور زیارت عالیات مراقد آئمہ و مشائخ سے مشرف ہونا اس بات کا شاہد ہے کہ اس کے دل میں مذہبی درد بھی تھا۔ بادشاہ کے لئے جہاں دعا کرتا تو اکثر بال نبی و آلہ الامجاد یا اسی قسم کے دوسرے جملے استعمال کرتا ہے۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شیعی عقائد رکھتا ہوگا یا اپنے مربی مظفرخان تربتی کے مذہب کے خیال سے شاید اس قسم کے جملے استعمال کرتا ہو لیکن خود شیعی ہوتا تو مشائخ کے مزارات کی زیارت کو کیوں جاتا۔ اس کے مذہب کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ بیرم خان کی طرح اس نے تفضیل اپنا مذہب رکھا تھا یا تصوف کی چاشنی سے آشنا تھا۔ ذاتی طور پر میں دوسری شق کو ترجیح دیتا ہوں۔ کیونکہ اس کی اپنی تحریر سے اسی خیال کی تائید ہوتی ہے۔

محمد عارف قندھاری کی اپنی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اچھا باخبر اور ذی علم شخص تھا اور تاریخ سے اس کو دلچسپی بھی تھی۔ ممکن ہے کہ تاریخ کے مطالعہ سے اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا ہو کہ وہ اس فن میں ایک کتاب تالیف کرکے اپنی اور اپنے مربی اور بادشاہ کی یادگار زمانے میں چھوڑ جائے۔ کیونکہ وہ اس زمانے میں اکثر اہل قلم اس خیال سے تالیف و تصنیف کا شغل رکھتے تھے۔ تاریخ کتب میں سے جو معتبر کتابیں اس کی نظر سے گذریں یا جن کا اس نے مقطع میں ذکر کیا ہے ان کے نام یہ ہیں :- تاج المآثر مؤلفہ صدرالدین محمد ابن حسن النظامی، تاریخ آل مظفر[۱]، ظفرنامہ شرف الدین علی یزدی ، شعرا میں سے جن کے کلام سے اس کی واقفیت ظاہر ہے وہ فردوسی، سعدی، امیرخسرو اور نظامی ہیں۔ کیونکہ اس نے ان کے اشعار جا بجا مقطع میں نقل کئے ہیں۔

---

[۱] صفحہ ۱۰، ۱۳۰، تاریخ آل مظفر از ۷۱۸ تا ۷۹۵ ہجری ملاحظہ صفحہ ۸۲ فہرست مخطوطات فارسیہ برٹش میوزیم مولفہ ریو۔

مظفرخان کے پاس پہنچا ہے۔ غالباً واپسی کے بعد ہی اس کے ملازمین مین داخل ہوا ہے۔ اس کی تصدیق اس بات سے ہوتی ہے کہ بادشاہ کی تعریف مین جا بجا ظفر آبی اور مظفرستان جملے استعمال کرتا ہے[1]۔

۹۸۵ھ تک محمد عارف مظفرخان کے دامن دولت سے وابستہ رہا اور اغلباً ملک کے مختلف حصون مین اس کے ہمراہ پھرا بھی ہے۔ ۲۲۔ رمضان المبارک ۹۸۵ھ کو اس کے ہمراہ بہار سے آگرے واپس آیا۔ چند اس سے علیحدہ بھی مگر طلب کرنے پر پھر اس کے پاس چلا گیا۔ ۹۸۶ھ مین اپنے مربی کے ساتھ پنجاب گیا، اوائل محرم ۹۸۶ھ مین بقول خود "بدولت پای بوس (اکبر) مفتخر و سرافراز شد، بمنصب دیوانی سعادت سرکار پنجاب بھراہی بھراہی عالیجناب شیخ الاسلام و صدارت پناہی مخدوم الملک مولانا عبداللہ مقرر فرمودند و بے سببے ازان استعفا جستہ بقناعت قرار دادہ بدرویشی قیام نمود، امید کہ عاقبت بخیر باشد[2]"

چونکہ محمد عارف نے مقطع میں کسی مقام پر اپنے بارے مین خودستائی اور رشاہ اندازی سے کام نہیں لیا۔ اس کا مندرجہ بالا بیان میرے نزدیک ہر طرح قابل قبول ہے اگرچہ بظاہر اس کا قول عقل سے مستبعد نظر آتا ہے۔ اس کے بعد مولف نے اپنی نسبت اور کوئی بات حوالہ قلم نہیں کی۔ نہ اس کا انجام تاریخ کی کسی کتاب سے ظاہر ہے۔ البتہ مظفرخان کا جو حشر ٹانڈہ مین محصور ہو کر ۹۸۸ھ مین مرزا شرف الدین حسین کی کورنمکی سے باغی قاقشالون کے ہاتھ سے ہوا وہ سب کو معلوم ہے[3]۔ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ عارف بھی کام آیا ہو۔ اس خیال کی تائید مآثر رحیمی کے مولف کی خاموشی سے ہوتی ہے۔ چونکہ یہ تقریباً چالیس سال پہلے کا واقعہ تھا لوگون کے ذہن سے اتر گیا ہوگا اس کی اطلاع اس کو ہوتی تو کیسے ÷

۱ـ مقطع صفحے ۳، ۴۹، ۱۱۲، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۱ ÷ ۲ـ صفحہ ۳۷۲، ۳۷۳ · اکبرنامہ جلد سوم صفحہ ۲۳۴ مولانا عبداللہ کی صدارت کو اواخر ۹۸۵ھ کا واقعہ بتاتا ہے۔ اسی سال مظفرخان دارالضرب لاہور کا افسر بھی مقرر ہوا۔ ۳ـ اکبرنامہ جلد سوم صفحہ ۲۲۷ ÷ ۴ـ اکبرنامہ جلد سوم صفحہ ۳۰۳ - ۲۹۹ بدایونی جلد دوم صفحہ ۲۸۲ ÷

از روی قراین محمد عارف قندھاری بیرم خان کے ہمراہ ہندوستان مین آیا۔ عرفی کا یہ مصرع

ہنر بسے است کسے را کہ بیوفائی نیست

اس پر صادق آتا ہے۔ ادبار کے زمانے مین بیرم خان کے رفیق اس سے منہ موڑ چکے تھے مگر عارف برابر اس کے ہمراہ رہا۔ چنانچہ جب وہ اکبر سے قصور معاف کرا کر حج کے ارادہ سے گجرات کو روانہ ہوا ہے تو عارف بھی اس کے ساتھ تھا جیسا کہ اس کی اپنی تحریر سے ظاہر ہے۔ بیرم خان کے قتل کے بعد وہ اس کے عیال کے مصائب مین شریک تھا۔ عبدالرحیم کو تو اس کے دیرینہ وفادار ملازم دربار شاہی مین لے گئے مگر اس کو عرب کی مقدس سرزمین اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔ چنانچہ بندر کھمبایت سے جہاز مین سوار ہو کر چلا تو طوفان نے ہرمز پہنچا دیا وہان سے خشکی کے راستے حج اور زیارات عتبات عالیات ائمہ اور مراقد مشائخ سے فائز ہو کر واپس ہندوستان آ گیا۔ افسوس یہ ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے واقعات کو اس تالیف مین درج کرنے سے احتراز کیا ہے۔ اندرین صورت قیاس سے کام لینا پڑتا ہے۔ سفر یقیناً طویل ہوگا۔ کیونکہ وہ لار، بصرہ، بغداد ہوتا ہوا شام پہنچا ہے اور وہان ایک قافلہ کے ہمراہی حج بیت اللہ سے مشرف ہوا۔[1]

واپسی کے بعد وہ مظفر خان تربتی کے منتسبین مین شامل ہوگیا۔ یہ امیر ایک زمانے مین بیرم خان کا دیوان یعنی عارف کا خواجہ تاش تھا۔ ملک اور دربار مین ہوا ابھی تک بیرم خان کے خلاف تھی۔ اندرین حالات مظفر خان سے بہتر اس کا مربی اور دوست دوسرا کون ہو سکتا تھا۔ یہان پھر بھی کہنا پڑتا ہے کہ یہ معلوم نہین کون سے سنہ مین حج سے واپس آیا ہے اور

[1] مقطع سمہ ۱۰۳–۱۰۵ و آثر رحیمی جلد دوم صفحہ ۵۔

ا۔ پس ظاہر ہے کہ محمد عارف قندھاری ہی تاریخ اکبری یا مقطع کا مؤلف ہو سکتا ہے۔ مولف
تتبع میں اس مقالہ میں اس تالیف کا حوالہ مقطع کے نام سے درج ہے ۔

'مقطع' سرکار رامپور کے دو ایک ابتدائی صفحے غائب ہیں اور آخر میں بھی ۹۸۸ھ کے
ن میں گنتی کے واقعات قلمبند کئے گئے ہیں جو مولف کے التزام کے خلاف ہے۔ مجھے
، تالیف کے دوسرے نسخوں کا علم نہیں۔ البتہ کتاب خانہ کیمبرج یونیورسٹی میں اس کے چند
ائی صفحے موجود ہیں جن کی نسبت اس وقت مجھے صرف اتنا یاد ہے کہ ان میں اکبر کی ثنا
نت درج ہے اور مولف نے ان میں یہ ارادہ بھی ظاہر کیا کہ ہر داستان کے آخر میں اکبر
لئے ایک دعا بھی تحریر کریگا۔ یہ امر پروفیسر براؤن کی فہرست مخطوطات فارسیہ کیمبرج
یورسٹی میں مذکور ہے اور 'مقطع' میں بھی اس کا ذکر ہے[۱]۔

محمد عارف قندھاری کی نسبت مآثر رحیمی سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیرم خان
یر سامان اور دیرینہ ملازم تھا[۲] (او باشندہ قندھار)۔ ملا پیر محمد سروانی اور دوسرے اہل علم
رار کی طرح غالباً یہ بھی بیرم خان کی ملازمت میں اس وقت داخل ہوا ہو جب وہ ہمایوں کی طرف
قندھار کا حاکم تھا۔ اس زمانے کی دو تصانیف میں بیرم خاں کی علم پروری اور حکومت
ذکر باین الفاظ آیا ہے :۔

"جمعی کہ بملازمت او رسیدہ اند بسیار زیبا تعریف می کنند تخصیص در قواعد جہانبانی و کشور
نی، و ارباب فضل و فہم را رعایتہائے خوب و تربیتہائے مرغوب می نمودہ[۳]۔"

"چنان استماع می شود کہ بغایت درویش سیرت و پرہیزگار و رعیت پرور است، بارے
یالت قندھار او را میسر شد، ہیچ از و غیر عدالت نگفتہ و آن ملک از کمال رفاہیت دارالقرار
وید[۴]....."

[۱]ص۲، [۲]۔ مآثر رحیمی جلد دوم ص۲، [۳]۔ تذکرۃ الشعرا المسمی بہ مذکر احباب، برلین لائبریری و ۸۲ ب و ۸۳ الف

وضۃ السلاطین، برلین و پیرس، ف۳۰ ب، مآثر رحیمی جلد دوم صفحہ ۵

"فقیر قلیل البضاعت عدیم الاستطاعت زائر الحرمین الشریفین حاجی محمد عارف قندھاری احسن اللہ احوالہ[1]" اور اپنی تالیف کو مقطع کے نام سے موسوم کرتا ہے[2]۔ یہی حاجی محمد قندھاری یعنی حاجی محمد عارف قندھاری کی تاریخ ہے جس کا ایلیٹ اینڈ ڈوسن اور تاریخ فرشتہ میں ذکر ہے۔ مولف نے اس کی وجہ تالیف باین الفاظ بیان کی ہے :-

"حاجی محمد عارف قندھاری . . . . خواست تا در مقطع این تاریخ ذکر صادرات افعال و واردات احوال این حضرت بادشاہ کشورگر (اکبر) نماید.... بیت

سخن را ز مطلع بمنقطع رساندم که مقطع ازین نام خوشتر نباشد[3]

مطلع اور مقطع دونوں الفاظ اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ مولف کی دو تالیفات ہیں جو اپنے تقدم اور تاخر کی بنا پر اس کے نزدیک مطلع اور مقطع کہلانے کے مستحق ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ صاحب مآثر رحیمی نے اس تالیف کو تاریخ اکبری کیوں لکھا۔ اس معاملے میں میری ذاتی رائے یہ ہے کہ چونکہ مآثر رحیمی سنہ ۱۰۲۶ھ کی تالیف ہے[4] اور اکبر نامہ اور طبقات اکبری اس سے پہلے تحریر ہو چکی تھیں نیز اس کا تعلق عہد اکبری سے ہے اس لئے تاریخ اکبری اس کا موزوں نام ہے۔ چنانچہ اکبر نامہ کو وہ تاریخ اکبری مولفہ شیخ ابوالفضل اکثر مقامات پر لکھتا ہے[5]۔

اس عہد میں حاجی محمد نام کے دو چار آدمی مثلاً حاجی محمد کوکہ و حاجی محمد سیستانی تھے۔ لیکن ان کا شمار سپاہیوں میں تھا۔ اہل قلم ان میں سے کوئی نہیں ہوا۔ علاوہ ازیں لفظ قندھاری اس نام کے کسی اور اہل قلم کے ساتھ جو بیرم خان کے دامن دولت سے وابستہ رہا ہو میری نظر سے نہیں

---

[1] مقطع صفحہ ۲ + [2] مقطع صفحہ ۷ + [3] مقطع صفحہ ۲ +
[4] مآثر رحیمی جلد اول صفحہ ۱۳ +
[5] " صفحہ ۶۸، ۵۸۸، ۶۴۵، ۷۵۹ +

اینڈ ڈوسن کی تاریخ ہند کی چھٹی جلد میں بھی اس کا ذکر ہے[۱]، لیکن ان دونوں تالیفات میں اس کتاب کو تاریخ حاجی محمد قندھاری کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ عبدالباقی نہاوندی صاحب مآثر رحیمی نے بابر کے چچا سلطان محمود مرزا، اس کے چار بیٹوں، بیرم خان اور اس کے اجداد کا حال اسی مؤلف کی ایک تصنیف سے لیا ہے اور اس میں اپنی طرف سے بھی کچھ اضافہ کیا ہے[۲]۔ اسی تالیف میں ہمایوں کا حال بھی درج ہے[۳]۔ صاحب تاریخ فرشتہ اور ایلیٹ اینڈ ڈوسن کو مؤلف کے پورے نام کا علم نہیں تھا۔ ممکن ہے کہ تاریخ فرشتہ کے مؤلف کو نام تو معلوم ہو مگر اختصار کی نیت سے اس نے حاجی محمد قندھاری پر اکتفا کیا ہو۔

لیکن یہ اشکال تاریخ مآثر رحیمی کی بدولت رفع ہو جاتا ہے۔ یہ کتاب عبدالرحیم خانخانان ابن محمد بیرم خان کے حالات میں ہے۔ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی نے اس کے ایک قلمی نسخے کو جو شاہی کتب خانوں کی زینت رہ چکا تھا طبع کرا دیا ہے۔ مگر اس کا ایک قلمی نسخہ کتابخانہ کیمبرج یونیورسٹی میں بھی موجود ہے جس سے بنگال ایشیاٹک سوسائٹی نے قطعی امداد نہیں لی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مطبوعہ نسخہ میں بہت سی غلطیاں اور بیاضات رہ گئے۔ علاوہ ازیں مؤلف نے دوسرے نسخے میں جن مفید معلومات کا اضافہ کیا تھا وہ مطبوعہ نسخے میں شامل نہ ہو سکیں اور موخرالذکر میں بہت سے مقامات مبہم اور بیکار محض رہ گئے۔

مؤلف مآثر رحیمی نے 'حاجی محمد قندھاری' کا نام محمد عارف قندھاری اور اس کی تالیف کا نام تاریخ اکبری بتایا ہے۔ مخطوطہ زیر بحث میں مولف اپنا ذکر بایں الفاظ کرتا ہے

---

[۱] - صفحہ ۵۷۲
[۲] - مآثر رحیمی بنگال ایشیاٹک سوسائٹی جلد اول صفحہ ۶۲ جلد دوم صفحہ ۶۱ -
[۳] - مقطع صفحہ ۳۶

تاریخ محمد عارف قندھاری

(از ڈاکٹر سید اظہر علی پروفیسر دہلی یونیورسٹی)

مرہٹہ گردی نے دلی کو بے چراغ کیا تو اہل علم و حرفہ نے لکھنو میں پناہ لی لیکن جب وہاں بھی شمع سلطنت گل ہوئی اور دلی کا تخت غدر کے طوفان کی نذر ہو گیا تو رامپور اہل علم اور ارباب صنعت و حرفت کا ملجا و ماوی بنا۔ اول الذکر گروہ کی سرپرستی اس ریاست نے جس فراخدلی سے کی ہے وہ محتاج تعارف نہیں۔ غالب، امیر مینائی، ناسخ اور شوق قدوائی کی جو سرپرستی ریاست رامپور نے کی وہ سب پر روشن ہے، اولوالعزم والیان ریاست نے اہل قلم کی سرپرستی پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ علم ادب تاریخ اور دوسرے علوم و فنون کی فارسی عربی اور اردو کتابوں کا ایسا ذخیرہ بھی فراہم کیا جو بکار آمد ہونے کے اعتبار سے شمالی ہندوستان مین اپنی نظیر آپ ہے۔ مجھے ریاست رامپور کے کتب خانے مین کام کرنے کا چند مرتبہ اتفاق ہوا۔ اور اسی ضمن مین تاریخ حاجی محمد عارف قندھاری بھی نظر سے گذری۔

اس کتاب کا حوالہ گلشن ابراہیمی یعنی تاریخ فرشتہ مین چند مقامات پر موجود ہے[۱] الیٹ

---

[۱] فرشتہ جلد اول صفحہ ۲۴، ۲۷، ۱۳۲؛ جلد دوم ۳۱۱ +

وماحافظ الابناء مكارم وزاخر عرفان وهضبة سؤدد
فتى يرفع الاشعار ماشاء قدرها وترفعه الاشعار رتبة مخلد
ويلقى عليه فى السلام وفى الوغى رجاء يراع اورجاء مهند
الاعند مصر البيان واهله يد للخديوى صادفت حافظ اليد

حافظ کہتا ہے :-

النيل قد القى اليه بسمعه والماء امسك فيه عن جريانه
والزهر مصغ والخمائل خشع والطير مستمع على افنانه
والقطر فى شوق الى اندلسية شوقية تشفيه من اشجانه
يصغى لاحمد ان شدا مترنما اصغاء امة احمد لاذانه
فاصدح وغن النيل واهز عطفه يكفيه ما عاناه من احزانه

بعد میں یون گویا ہوتا ہے :-

قل للذى قد قام يشدو احمدا خل القريض فلست من فرسانه
الشعر فى اوزانه لو قسته لظلمته بالدر فى ميزانه
هذا امرؤ قد جاء قبل اوانه ان لم يكن قد جاء بعد اوانه
ان قال شعرا او تسنم منبرا فنعوذ بالله من شيطانه

ان دونون شاعرون کے پہلے مصرین متعدد شاعر پیدا ہوئے۔ اور اچھے شاعر پیدا ہوئے۔ مگر آج کل کوئی ان کے مقابلہ کا شاعر مصرین نظر نہیں آتا۔ ممکن ہے کہ آیندہ کوئی شاعر ان کے ہم پلہ یا ان سے بڑھ کر نکلے ؛

یہاں اس قصیدہ کا بھی ذکر ضروری ہے جو حافظ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مدح میں العمریۃ کے نام سے لکھا ہے۔ اس میں حافظ نے حضرت عمرؓ کا اسلام۔ اخلاق اور کارنامے گنوائے ہیں۔ جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ شاعر کو حضرت عمرؓ سے کس قدر محبت تھی بعض منتقدین نے اس طویل قصیدہ میں عیوب نکالنے کی کوشش کی ہے۔

شروع میں کہتا ہے :۔

حسب القوافی وحسبی حین اُلقیها — انی الی ساحة الفاروق أُهدیها

لاهُمَّ هب لی بیاناً استعین به — علی قضاء حقوق نام قاضیها

قد نازعتنی نفسی ان اُوفیها — ولیس فی طوق مثلی ان یُوفیها

فمر سری المعانی ان یواتینی — فیها فانی ضعیف الحال واهیها

اخیر کے شعر یہ ہیں :۔

هذی مناقبه فی عهد دولته — للشاهدین وللاعقاب أحکیها

فی کل واحدة منهن نابلة — من الطبائع تغذو نفس واعیها

لعل فی أمة الاسلام نابتة — تجلو لحاضرها مرآة ماضیها

حتی تری بعض ماشادت اوائلها — من الصروح وما عاناه بانیها

وحسبها ان تری ماکان من عمر — حتی ینبه منها عین غافیها

اب میں شوقی کے چند اشعار کو جو اس نے حافظ کی تعریف میں کہے ہیں۔ اور حافظ کے قصیدے کی چند بیتوں کو جو اس نے شوقی کی مدح میں لکھی ہیں۔ نقل کر کے اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔

شوقی کہتا ہے :۔

سلام علی الاسلام بعد محمد ... سلام علی ایامه النضرات

علی الدین والدنیا علی العلم والحجی ... علی البر والتقوی علی الحسنات

لقد کنت اخشی عادی الموت قبله ... فاصبحت اخشی أن تطول حیاتی

فوالهفی والقبر بینی وبینه ... علی نظرة من تلکم النظرات

وقفت علیه حاسر الراس خاشعا ... کانی حیال القبر فی عرفات

پھر باری تعالیٰ سے مخاطب ہوکر کہتا ہے :-

تبارکت هذا الدین دین محمد ... أیترک فی الدنیا بغیر حماة

تبارکت هذا عالم الشرق قد مضی ... ولانت قناة الدین للغمزات

اسلام پر ھانوتو اور رینان نے جو حملے کئے تھے - ان کا جواب شیخ نے دیا تھا- اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے :-

ووقفت بین الدین والعلم والحجی ... فاطلعت نورا فی ثلث جهات

وقفت لهانوتو ورینان وقفه ... امدك فیها الروح بالنفحات

وخفت مقام الله فی کل موقف ... فخافك اهل الشك والنزعات

اختتام پر کہتا ہے :-

فیاویح للشوری اذا جد جدها ... وطارت بها الآراء منتشرات

ویاویح للفتیا اذا قیل من لها ... ویاویح للخیرات والصدقات

بکینا علی فرد وان بکاؤنا ... علی انفس لله منقطعات

لقد کنت مقصود الجوانب اهلا ... تطوف بك الآمال مبتهلات

مثابة ارزاق ومهبط حکمة ... ومطلع انوار وکنز عظات

کرتا ہے کہ وہ سلطان کے ساتھ عزت کے ساتھ پیش آئین - کیونکہ ایک مدت دراز تک وہ مسلمانوں کا خلیفہ رہا ہے - اور اسی کے نام سے خطبہ پڑھا جاتا تھا - وہ یوں شروع کرتا ہے :-

لا رعى الله عهدها من جدود　　کیف أمسیت یا ابن عبد المجید
مُشبع الحوت من لحوم البرایا　　ومُجیع الجنود تحت البنود
کنت أبکی بالامس منك فمالی　　بتُّ أبکی علیك عبد الحمید
یفرح المسلمون قبل النصاری　　فیك قبل الدروز قبل الیهود
شمتوا کلهم ولیس من الهمـــة ان یشمت الوری فی طرید
انت عبد الحمید والتاج معفو　　وعبد الحمید رهن القیود
خالد انت رغم انف اللیالی　　فی کبار الرجال اهل الخلود

نوجوان ترکوں سے مخاطب ہو کر کہتا ہے :-

اکرموه و راقبوا الله فی الشیـــخ تزهقوه بالتهـــدید
ذی الامر ثلث قرن یُنادی　　باسمه کل مسلم فی الوجود
کلما قامت الصلوة دعی الداعی لعبد الحمید بالتائید
فاسم هذا الاسیر قد کان مقرونا بذکر الرسول والتوحید

استاذ شیخ محمد عبدہ مصر کے ان فاضل علماء و ادباء مین سے تھے جن پر مسلمانوں کو ناز ہے - اس مصلح کبیر اور مفتی اعظم کی موت نے صرف مصر مین نہیں بلکہ تمام دنیائے اسلام مین ایک شور مچا دیا - بھلا حافظ جیسا شاعر ایسے بڑے عالم کا مرثیہ لکھنے سے کیسے چوک سکتا تھا - اس مرثیہ کی بلاغت کا اندازہ اس کے پڑھنے سے ہو سکتا ہے - وہ شروع یوں کرتا ہے :-

وان دعی فی ثری الاهرام ذوألم — أجابه فی ذری لبنان منتحب

لو أخلص النیل والاردن ودهما — تصافحت منهما الامواه والعشب

بہت سے شامیوں نے اپنا وطن ترک کرکے روزی کی خاطر دوسرا وطن اختیار کر لیا ہے۔ جہاں وہ خوشحالی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اسی کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

نسیم لبنان کم جادتک عاطرة — من الریاض وکم حیاک منسکب

فی الشرق والغرب انفاس مسعرة — تهفو الیک واکباد بها لهب

ولا طلاب العلی لم یبتغوا بدلا — من طیب ریاک لکن العلی تعب

کم غادة ببربوع الشام باکیة — علی ألیف لها یرمی به الطلب

یمضی ولا حیلة الا عزیمته — وینثنی وحلاه المجد والذهب

یکر صرف اللیالی عنه منقلبا — وعزمه لیس یدری کیف ینقلب

آخر میں کہتا ہے :-

ولا رجال تغالوا فی سیاستهم — منا ومنهم لما لمنا ولا عتبوا

ان یکتبوا لی ذنبا فی مودتهم — فانما الفخر فی الذنب الذی کتبوا

سلطان عبدالحمید کے معزول ہونے اور سالونیکا میں مقید کر دئے جانے کے بعد کونسا ایسا مسلمان تھا جو اس دردانگیز واقعہ سے متاثر نہیں ہوا اور خون کے آنسو نہ بہائے ہوں۔ حافظ کی قوت شاعری بھی اس واقعہ سے جوش میں آئی۔ اور اس نے ایک نظم "فتنة الآستانہ" کے عنوان سے لکھی۔ اس نظم میں گو اس نے سلطان عبدالحمید کی بہت تعریف نہیں کی ہے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس کے کارناموں کو یاد دلایا ہے۔ اور کہتا ہے کہ تاریخ میں سلطان کا نام عظیم الشان ہستیوں کی فہرست میں لکھا جائیگا۔ اور نوجوان ترکوں سے درخواست

ورصدت النجوم منذ اضاءت — فی سماء الدجیٰ فاحکمت رصدی

وشدا (بنتاؤور) فوق ربوعی — قبل عهد الیونان او عهد نجد

وقد یما بنی الاساطیل قومی — ففرقن البحار یحملن بندی

قبل اسطول نلسن کان اسطو — لی سریا وطالعی غیر نکد

فسلوا البحر عن بلاء سفینی — وسلوا البر عن مواقع جردی

ای شعب احق منی بعیش — وارف الظل اخضر اللون رغد

أمن العدل انهم یردون الماء صفوا وان یکدر وردی

نصر الله لی فارشد ابنا — ءی فشد والعلی ای شد

انما الحق قوة من قوی الدیا — ن امضی من کل ابیض هندی

اس نے ایک نظم "الامتان المتصافحتان" لکھی ہے جس میں شام کی مدح سرائی کی ہے ۔ اور مصر و شام کے درمیان جو کشیدگی سی رہتی ہے اس کو دور کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتا ہے کہ ہم عرب ہیں ۔ ہماری زبان عربی ہے ۔ پھر کیوں یہ کشیدگی باقی رہے ۔ اس کے چند شعر یہ ہیں :۔

لمصر ام لربوع الشام تنتسب — هنا العلی و هناك المجد والحسب

رکنان للشرق لا زالت ربوعهما — قلب الهلال علیها خافق یجب

خدران للضاد لم تهتك ستورهما — ولا تحول عن مغناهما الادب

ام اللغات غداة الفخر امهما — وان سألت عن الآباء فالعرب

أیرغبان عن الحسنی وبینهما — فی رائعات المعالی ذلك النسب

اذا ألمّت بوادی النیل نازلة — باتت لها راسیات الشام تضطرب

حکومت ہو۔ چنانچہ ایک قصیدے میں جس کا عنوان "للحق والوطن" ہے کہتا ہے:۔

وقائل اسرف فی قوله　هذا هو استقلالکم فافرحوا

ان تسألوا العقل یقل عاهد　واستوثقوا فی عهدکم تربحوا

واسسوا داراً لنوابکم　للرأی فیها والحجی افسحوا

ولتذکر الامة میثاقها　الا تری عزتها تجرح

ولتنتخب صفوة ابنائها　فمنهم المخلص والمصلح

ولیتق الله اولوا امرها　ان یسکتوا الاصوات او یرفعوا

بعد میں قوم کی طرف مخاطب ہو کر کہتا ہے:۔

فالرأی کل الرأی ان تجمعوا　فانما اجماعکم ارجح

وکل من یطمع فی صدعکم　فانه فی صخرة ینطح

اخشی اذا استکثرتم بینکم　من قادة الآراء ان تفضحوا

"مصر فوق الجمیع" کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں مصر کی زبان سے کہتا ہے

قل لمن انکروا مفاخر قومی　مثل ما انکروا مآثر ولدی

هل وقفتم بقمة الهرم الاکبر　یوماً فریتموا بعض جهدی

هل رأیتم تلك النقوش اللواتی　اعجزت طرق صنعة المتحدی

حال لون النهار من قدم العهد　وما مس لونها طول عهد

هل فهمتم اسرار ما کان عندی　من علوم مخبوءة طی بردی

ذاك فن التحنیط قد غلب الدهر　وابلی البلی واعجز ندی

انا ام التشریع قد اخذ الرومان عنی الاصول فی کل حد

پہلے اشعار لکھ لیا کرتا تھا۔ بعد میں مطلع کہتا تھا۔ شعر کہنے کے لئے تنہائی پسند کرتا تھا۔ جب مین قاہرہ مین تھا تو مجھے حافظ کی ملاقات کا شرف حاصل تھا۔ مین نے کئی مرتبہ اس کو قصیدہ مکمل کرنے سے پہلے ادبا کے سامنے اپنے اشعار پڑھتے سنا ہے تاکہ وہ ان کے حسن وقبح پر اپنی رائے کا اظہار کرین۔ بہر حال وہ بہت غور و فکر کے بعد اپنے کلام کی اشاعت کرتا تھا۔ یہان مین اس کی شاعری کے متعلق مشہور انشا پرداز لطفی المنفلوطی کی جو ناقدانہ اور صائب رائے ہے اس کو دہراتا ہون۔ وہ کہتا ہے :-

"حظه' اکبر من قدرته' وحیلته اشعر من شعره' فهو صائغ ماهر' لاغنی قادر یجمع الذهب قطعا صماء' ویعرضه' صورا حسناء' الا انه یتحمل الشعر تعملا یکاد یخفی اثره بین حلاوة اللفظ وطلاوة الاسلوب' بلغ الغایة القصوی فی بؤسائه ثم حاول ان یکتب بعد ذلك فما صنع شیئا۔ شاعر من شعراء الطبقة الاولی۔ وکاتب من اوائل الکتا ولهٗ فی باب الاجتماع ما لا یلحقه فیه لاحق وشعره سائر فی جمیع الاقطار العربیة ویمتاز باقتداره علی الجمع بین السلاسة والرقة' والجزالة والفخامة' وهو احد الذین احیوا اموات اللغة العربیة باستعمال غرائب مفرداتها' ونادر تراکیبها فی شعره ونثره' ولا اعرف بین ادباء العصر اصح منه ذوقا فی التمییز بین جید الکلام ورديئه۔"

شوقی کی طرح یہ بھی محب وطن و اسلام تھا۔ چاہتا تھا کہ مصر آزاد رہے اور اس مین دستوری

لاتبذلوا برد النبی لعاجز　　　　عُزل یدافع دونہ بالراح
یشیر الی حسین بن علی شریف الحجاز

بالامس اوھی المسلمین جراحۃ　　　　والیوم مدّ لھم ید الجرّاح

فلتسمعن بکل ارض داعیا　　　　یدعو الی الکذاب اولسجاح

ولتشھدُنّ بکل ارض فتنۃ　　　　فیھا یُباع الدین بیع سَماح

یفتی علی ذھب المعز وسیفہ　　　　وھوی النفوس وحقدھا الملحاح
المعز لدین اللہ الفاطمی

ان کے سوا اور بہت سی چیزوں پر شوقی نے طبع آزمائی کی ہے جس سے اس کی عربی میں قادر الکلامی ظاہر ہوتی ہے۔ کہ کس خوبی اور بے تکلفی کے ساتھ اپنے خیالات کی تعبیر کرتا ہے چند قصائد کے عنوان یہ ہیں :۔

شکسبیر، اثر البال فی البال، غاب بولونیا، کوك صوا(ماء السماء)
وصف الغوّاصۃ،

اس کے دیوان میں جو دو جلدوں میں مصر میں شائع ہوا ہے۔ دوسری جلد میں ایک باب النسیب ہے۔ اور اس کا آخری حصّہ متفرقات پر شامل ہے جلد اول میں اس کے بہت سے ایسے قصیدے درج ہیں۔ جو اس نے اپنے زمانے کے اہم حوادث اور اجتماعی مضامین پر لکھے ہیں۔ اب ہم شوقی کی شاعری پر اس مختصر تبصرہ کے بعد حافظ کی طرف لوٹتے ہیں۔

حافظ

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ حافظ اس سنگتراش فنان کی طرح ہے۔ جو بہت محنت و جانفشانی سے پتھر کو کاٹ کر ایک نہایت خوبصورت مجسمہ تیار کرتا ہے۔ اس کے کلام میں حسن تخیل، جدت معانی اور معلومات کی وسعت پائی جاتی ہے۔ اکثر اس کی عادت تھی کہ

اسلام پر طاری تھا۔ نہایت درد انگیز اور مؤثر لہجہ میں بیان کیا ہے۔ خلافت کو مخاطب کر کے کہتا ہے :-

عادت اغانی العُرس رجع نواح ــــ ونعیتِ بین معالم الافراح
کُفِّنتِ فی لیل الزفاف بثوبہ ــــ ودفنتِ عند تبلج الاصباح
شیّعتِ من ھلع بعبرۃ ضاحك ــــ فی کل ناحیۃ وسکرۃ صاح
ضجّت علیك مآذن ومنابر ــــ وبکت علیك ممالك ونواح
الھند والھۃ ومصر حزینۃ ــــ تبکی علیك بمدمع سحّاح
والشام تسأل والعراق وفارس ــــ أمحا من الارضِ الخلافۃَ ماح
ان الذین أست جراحك حربُھم ــــ قتلتك سلمھمو بغیر جراح
نزعوا عن الاعناق خیر قلادۃ ــــ ونضوا عن الاعطاف خیر وِشاح

مصطفیٰ کمال پاشا کے متعلق جس نے خلافت کو فسخ کر دیا کہتا ہے :-

أدوا الی الغازی النصیحۃ ینتصح ــــ ان الجواد یثوب بعد جماح
ان الغرور سقی الرئیس براحہ ــــ کیف احتیالك فی صریع الراح
نقل الشرائع والعقائد والقری ــــ والناس نقل کتائب فی الساح
ھم أطلقوا یدہ کقیصر فیھمو ــــ حتی تناول کل غیر مباح

پھر مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے :

من قائل للمسلمین مقالۃ ــــ لم یوحِھا غیر النصیحۃ واح
عھدُ الخلافۃ فی اول ذائد ــــ عن حوضھا ببراعہ نضّاح
حب لذات اللہ کان ولم یزل ــــ وھوًی لذات الحق والاصلاح

صلح عزیز علی حرب مظفرة — فالسیف فی غمدہ والحق فی النُّصُبِ (ج نصاب الاصل)

سئلت سلما علی نصر فجدت بها — ولو سئلت بغیر النصر لم تجبِ

ولا أزیدك بالاسلام معرفة — کل المروٴة فی الاسلام والحسبِ

أتاهم منك فی (لوزان) داهیة — جاءت به الحرب من حیّاتها الرُّقُبِ

اصمّ یسمع سر الکائدین له — ولا یضیق بجهر المحنق الصخبِ

پھر آگے چل کر ترکوں کی مدح میں کہتا ہے :-

تحیة ایها الغازی وتهنئة — بآیة الفتح تبقی آیة الحقبِ

وقیما من ثناء لا کفاء لهٗ — الا التعجب من اصحابك النجبِ

الصابرین اذا حلّ البلاء بهم — کاللیث عضّ علی نابیه فی النوبِ

والجاعلین سیوف الهند ألسنهم — والکاتبین باطراف القنا السلبِ

لا الصعب عندهم بالصعب مرکبه — ولا المحال بمستعصٍ علی الطلبِ

ترکوں کی فتح سے دنیائے اسلام میں جو مسرت پھیلی ہوئی تھی اس کو یوں بیان کرتا ہے :-

وارّج الفتح ارجاء الحجاز وکم — قضی اللیالی لم ینعم ولم یطبِ

هزت دمشق بنی ایوب فانتبهوا — یُهنئون بنی حمدان فی حلبِ

ومسلمو الهند والهندوس فی جذل — ومسلمو مصر والاقباط فی طربِ

ممالك ضمها الاسلام فی رحم — وشیجة وحواها الشرق فی نسبِ

شوقی کو خلافت سے جو لگاؤ تھا۔ اس کی اس نظم سے ظاہر ہوتا ہے جس کا عنوان "خلافة الاسلام" ہے اور جو خلیفہ کے دار الخلافہ سے نکال دینے اور خلافت کے فسخ کرنے پر لکھی گئی ہے۔ اس میں شاعر نے اس غم واندوہ کو جو خلافت کے زائل کرنے سے تمام دنیائے

اوکنت (تیمسکور) ملأت صحائفی		مدحا یردّد فی الوری موصولا
اوکنت فی مصر نزیلا جاهدا		سبحت باسمك بکرة واصیلا

شوقی اثنائے کلام میں بہت سے ایسے اشعار لکھ جاتا ہے جو حکمت سے بھرے ہوتے ہیں۔ اور مثل ہونے کے قابل ہیں۔ مثلاً اس کا یہ شعر جو زبان زد خاص و عام ہے۔

وانما الامم الاخلاق ما بقیت		فان هم ذهبت اخلاقهم ذهبوا

لطافت تعبیر کے لحاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدیم مشہور شاعر کا ہے۔

حب وطن کے ساتھ شوقی میں جذبۂ اسلامی بھی ہے جو اس کی شاعری پر زیادہ غالب ہے۔ مسلمانوں کا تعلق اول مکہ مکرمہ کے ساتھ ہے جو مسلمانوں کا قبلہ گاہ ہے اور بعد میں حال حال تک تمام دنیائے اسلام کی نظریں مستقر خلافت پر مرتکز رہی ہیں۔ اور ہر مسلمان جو وحدت اسلامی کا دلدادہ تھا وہ اپنی نظر اسی دار الخلافت کی طرف اٹھاتا تھا۔ شوقی میں یہ دونوں جذبے بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اس کے قصائد "الھمزیة النبویه" "ذکری المولد" "نهج البردة" کے پڑھنے سے اس کی قوت ایمان کا پتہ چلتا ہے۔

شوقی کو ترکوں کے ساتھ بہت محبت تھی۔ یہ محبت غلو کی حد تک پہنچ گئی تھی۔ جہاں جہاں اس نے ترکی اور خلافت کے متعلق قصائد لکھے ہیں۔ ان میں اپنے جذبات کا اظہار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ترک مسلمانوں کے خلیفہ تھے۔ مصر پر ان کی سیادت تھی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی رگوں میں ترکی خون دوڑتا تھا۔ مثال کے طور پر قصیدۂ "صدی الحرب" (فی وصف الوقائع العثمانیة الیونانیه) کو لیجئے۔ یا وہ قصیدہ جو اس نے مصطفیٰ کمال پاشا کی تعریف میں اس کی فتح اور صلح پہ لکھا ہے۔ اور جس کے چند شعر یہ ہیں:۔

الله اکبر کم فی الفتح من عجب		یا خالد الترك جدّد خالد العرب

"مشروع ملنر" ایک نظم لکھی ہے۔ جس کے چند شعر یہ ہیں :-

مابال قومی اختلفو بینھم ۔۔۔ فی مدحۃ المشروع او ثلبہ
کانھم اسری احادیثھم ۔۔۔ فی لین القید وفی صُلبہ
یا قوم ھذا زمن قد رمیٰ ۔۔۔ بالقید واستکبر عن سحبہ

"وداع اللورد کرومر" کے عنوان سے ایک قصیدہ لکھا ہے۔ اس میں کہتا ہے :-

ایامکم ام عھد اسمٰعیلا ۔۔۔ ام انت فرعون یسوس النیلا
ام حاکم فی ارض مصر بامرہٖ ۔۔۔ لاسائلا ابدا ولا مسئولا
یامالکا رق العباد ببأسہ ۔۔۔ ھلا اتخذت الی القلوب سبیلا
لما رحلت عن البلاد تشھدت ۔۔۔ فکانک الداء العیاء رحیلا
أوسعتنا یوم الوداع اھانۃ ۔۔۔ ادبٌ لعمرک لا یصیب مثیلا

پھر آگے چل کر کہتا ہے :-

انذرتنا رقاید وم وذلۃ ۔۔۔ تبقی وحالا لا یری تحویلا
أحسبت ان اللہ دونک قدرۃ ۔۔۔ لا یملک التغییر والتبدیلا
فرعون قبلک کان اعظم سطوۃ ۔۔۔ واَعزّ بین العالمین قبیلا

پھر کہتا ہے :-

لوکنت من حمر الثیاب عبدتکم (ای الانکلیز) ۔۔۔ من دون عیسیٰ محسنا ومنیلا
اوکنت بعض الانکلیز قبلتکم ۔۔۔ مَلِکا اقطّع کفہ تقبیلا
اوکنت عضوانی (الکلوب) ملأتہ ۔۔۔ اسفا لفرقتکم بکا وعویلا
اوکنت قسیسا یھیم مبشرا ۔۔۔ رتلت آیۃ مدحکم ترتیلا

"ابوالهول" کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصر کی گذشتہ عظمت پر کس قدر ناز کرتا ہے۔ اور اپنے احساسات و خیالات کو کس بلند پروازی اور وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے

اہرام کے متعلق کہتا ہے :-

قل للاعاجیب الثلث مقالۃ — من ہاتف بمکانھن وشاد
للہ انتِ فما رأیتُ علی الصفا — ھذا الجلال ولا علی الاوتاد
لک کالمعابد روعۃ قدسیہ — وعلیک روحانیۃ العبّاد
اسستِ من احلامھم بقواعد — ورفعتِ من اخلاقھم بعماد

توت عنخ آمون کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

خلیلیّ اھبطا الوادی دمیلا — الی غرف الشموس الغاربینا
وسیرا فی محاجرھم رویداً — وطوفا بالمضاجع خاشعینا
وخصا بالعمار وبالتحایا — رفات المجد من توتنخمینا
وقوما ھاتفین بہ ولکن — کما کان الاوائل یھتفونا
وقولا للنزیل ھدوء سعد — وحیا اللہ مقدمک الیمینا

چونکہ مصر کی گذشتہ عظمت پر بقا و ثبات کی مہر لگی ہوئی ہے اس لئے اس کے متعلق جو خیالات و افکار اس نے ظاہر کئے ہیں۔ ان میں دوام ہے۔ لیکن جو اشعار اس نے زمانہ حال کے واقعات و حوادث کے متعلق لکھے ہیں۔ ان میں وہ بالکل قوم کے اظہار خیالات کا آلہ ہے۔ اور ان کی زبان ہے۔ مثلاً ۱۹۱۹ء میں جب ایک مصری وفد ورسائی گیا تھا کہ مصر کا معاملہ صلح کی مؤتمر میں پیش کرے تو وہاں بحث و تمحیص کے لئے لارڈ ملنر نے جو اس وقت مستعمرات انگریزی کا وزیر تھا۔ چند تجویزیں پیش کی تھیں۔ اس پر شوقی بک نے بعنوان

۱۔ حمد محمد الحرام

شاد ما لم يَشِد زمان ولا أنشأ عصر ولا بنى بناء

هيكل تنثر الديانات فيه | فهي والناس والقرون هباء
وقبور تُحط فيها الليالي | وَيُواري الاصباح والامساء
تشفق الشمس والكواكب منها | والجديدان والبلى والفناء

پھر مسلمانوں کے کارنامے گنتا اور کہتا ہے :۔

امة ينتهي البيان اليها | وتؤول العلوم وَالعلماء
جازت النجم واطمأنت بافق | مطمئن به السنى والسناء
كلما حثّت الركاب لارض | جاور الرشد اهلها والذكاء
وعلا الحق بينهم وسما الفضل ونالت حقوقها الضعفاء
تحمل النجم والوسيلة والميزان من دينها الى من تشاء
وتنيل الوجود منه نظاما | هو طبُّ الوجود وهو الدواء
يرجع الناس والعصور الى ما | سنّ والجاحدون والاعداء
فيه ما تنتهي العزائم أين هم ذووها ويشتهي الاذكياء
فلمن حاول النعيم نعيم | ولمن آثر الشقاء شقاء

پھر کہتا ہے :۔

هكذا المسلمون والعرب الخالون لاما يقولُه الاعداء
بهم في الزمان فلنا الليالي | وبهم في الورى لنا أُنباء
ليس للذل حيلة في نفوس | يستوي الموت عندها والبقاء

اس کے دوسرے قصائد " على سفح الاهرام " " توت عنخ آمون " اور

ہمیشہ سے یہ خواہش رہی ہے کہ مسلمان ان مسیحی حکومتوں کے مقابلے میں جوان کو صلیبی نظروں سے دیکھتی ہیں متحد ہوں اور اپنی حفاظت کی کوشش کریں۔ اس قصیدہ میں جس کا مطلع

همت الفلك واحتواها الماء وحداها بمن تقل الرجاء

شاعر نے اپنے آپ کو صرف مصر وعرب کا نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کا نمایندہ ظاہر کیا ہے۔ اس قصیدہ میں شوقی نے مصر کی گذشتہ عظمت فراعنہ کے زمانے سے لے کر حال تک نظم کی ہے۔ یہ اس کا خاص رنگ ہے۔ کہ وہ اس گذشتہ عظمت کے بیان کرتے وقت مشہور واقعات اور مشہور ہستیوں کو نام بنام گنتا ہے۔ وہ مصر کی گذری ہوئی مجد وعظمت پر ناز کرتا ہے۔ زمانۂ اسلام کو جب کہ مصر اوج ترقی پر پہنچ گیا تھا۔ جوش و فخر سے یاد کرتا ہے۔ اس کے ادوار پستی پر روتا ہے۔ اور آنے والی نسلوں کو ابھارتا ہے۔ کہ وہ مصر کی کھوئی ہوئی عظمت دوبارہ حاصل کریں۔ شوقی گویا ایک ستار ہے۔ جس پر ہر دور اپنی مسرت اور غم کے سُر چھیڑتا ہے۔ چنانچہ مصر کی گذشتہ عظمت پر فخر کرتے ہوئے کہتا ہے :-

یا زمان البحار لولاك لم تفـ ـجع بنعمى زمانها الوجناء
الناقة الشديدة

فقديما عن وخدها ضاق وجه الارض وانقاد بالشراع الماء

وانتهت إمرة البحار الى الشر ق وقام الوجود فيما يشاء

وبنينا فلم نخل لبان وعلونا فلم يجزنا علاء

وملكنا فالمالكون عبيد والبرايا باسرهم اسراء

قل لبان بنى فشاد فغالى لم يجز مصر في الزمان بناء

ليس في الممكنات ان تنقل الاجبا ل شما وأن تنال السماء

اجفل الجن عن عزائم فرعو ن ودانت لباسها الآناء

ڈالنا چاہتا ہوں ۔

شوقی

شوقی اسمٰعیل پاشا کے زیر سایہ بڑا ہؤا ۔ اور اس لئے وہ اس سے زیادہ قریب تھا ، جو اجتماعی و سیاسی اسباب کا جولان گاہ تھا ۔ اور انہی چیزوں نے اس کی شاعری کو بہت متأثر کیا ۔ شوقی نے پہلے مصر میں تعلیم شروع کی ۔ بعد میں اس کی تکمیل یورپ میں کی ، مغربی ماحول ۔ یورپ کی زندگی نے اس کی شاعری پر گہرا اثر ڈالا ۔ اس کے اشعار کے مطالعہ کرنے والوں کو شوقی دو مختلف شکلوں میں نظر آتا ہے ۔ جو گو ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔ مگر ہر ایک میں وہ ایک فطری شاعر اور محب مصر کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے ۔ ایک شکل میں وہ ایک مسلمان دکھائی دیتا ہے ۔ جس کا دل ایمان سے پُر ۔ اخوت اسلامی کا دلدادہ اور خلافت عثمانی کا شیدا ہے ۔ جس کے مصائب اور خوشیاں اس کو ہمیشہ شعر گوئی پر ابھارتی ہیں ۔ دوسری میں وہ ایسے شخص کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے جس کو دنیا کے عیش سے انس ہے ۔ وہ ایسے نفس کا مالک ہے ۔ جس میں تمام دنیا سما سکتی ہے ۔ یہ دونوں باتیں اس کے کلام میں موجود ہیں ۔ گو آخر عمر میں پہلا رنگ اس پر غالب ہو گیا تھا ۔

یورپ سے واپسی کے بعد وہ عباس حلمی پاشا کے زیر عطوفت رہنے لگا ۔ اس کے بعد سے اس کے کلام میں صرف مصریوں کی تمنائیں اور امیدیں نہیں بیان کی جاتی تھیں بلکہ اس میں وہ امیدیں بھی ظاہر کی جاتی تھیں جو مسلمانوں کے دلوں میں موجزن ہیں ۔ اس کی

"هذا كتاب البؤساء وهو خير ما أخرج للناس فى هذا العهد وضعه صاحبه وهو باٹس، وعربه معربه وهو بائس، فجاء الاصل والتعريب كالحسناء وخيالها فى المرآة ـ وضعه نابغة الغرب وهو فى منفاه وعربه كاتب هذه الاسطر وهو فى بلواه. ولولا اننى اشرب بالكاس التى كان يشرب بها ذلك الرجل العظيم لما وصل مبلغ علمى الى مبلغ علمه ولما سبح يراعى فى قطرة من سيول قلمه۔"

شوقی کی زندگی اچھے حالات میں گذری ۔ اس کو زندگی کی تکالیف سے مقابلہ کرنا نہیں پڑا۔ مگر حافظ ہمیشہ زندگی کے تلخ گھونٹ پیتا رہا ۔ شعرگوئی میں دونوں کو ید طولیٰ حاصل ہے ۔ اگر وہ چاہیں تو طویل قصیدہ لکھ سکتے ہیں ۔ چنانچہ شوقی کا وہ مشہور قصیدہ جس کا مطلع یہ ہے :۔

همت الفلك واحتواها الماء　　　وحداها بمن تقل الرجاء

دو سو نو ۲۹۰ بیتوں کا ہے ۔ اور حافظ کا قصیدہ العمریۃ ۱۸۷ ابیات پر مشتمل ہے ۔ یہاں اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ حافظ اور شوقی صرف شاعر نہیں بلکہ انشاپرداز بھی ہیں ۔ شوقی نے مقامات اسواق الذھب اور تمثیلی ناول لکھے ہیں ۔ جن میں سے روایۃ مصرع کلیوباترا، روایۃ مجنون لیلیٰ، روایۃ قمبنیر، روایۃ عنترہ، اور روایۃ امیرۃ الاندلس ہیں ۔ حافظ نے سطیح الیالی تالیف کی ہے ۔ اور البؤساء کا ترجمہ کیا ہے ۔ میں یہاں ان کے اسالیب نثر پر بحث کرنا نہیں چاہتا ۔ اس کے لئے ایک مستقل مضمون کی ضرورت ہے ۔ اب میں ان دونوں کے کلام پر تفصیلی نظر

طرز بیان اور ادا میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ شوقی کے کلام میں ابو تمام، متنبی، بحتری جیسے مسلم شعراء کے بیان کی جھلک پائی جاتی ہے۔ حافظ کے کلام میں سادگی، سلاست، جو عرب کی چوٹی کے شعراء کی خصوصیت ہے۔ اپنے کرشمے دکھاتی ہے۔ شوقی کی طبیعت ہمیشہ حاضر رہتی ہے۔ وہ جس وقت چاہے۔ شعر نظم کر سکتا ہے۔ چاہے وہ دوستون کے زمرہ ہو یا ریل میں سفر کرتا ہو۔ شعر کہتے کہتے اگر کسی وجہ سے اس کو رکنا پڑے۔ تو بعد میں اس کی تکمیل اس طرح کرتا ہے جیسا کہ کوئی رکاوٹ واقع نہیں ہوئی۔ اور ابھی کہنا شروع کیا ہے۔ شعر کہتا چلا جاتا ہے۔ رکتا نہین۔ اس کے کلام کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے عربی اور مغربی ادب کو غور سے پڑھا ہے۔ تاریخ و سیر کے معلومات، اور اس کے ذاتی تجربات سے اس کے اشعار پُر ہیں۔ حافظ حکومت کا شاعر ہے۔ شعر گوئی کے لئے ہمیشہ تنہائی پسند کرتا ہے۔ شور و شغب سے بچنے کے لئے وہ اکثر حدیقۃ الازبکیۃ جایا کرتا تھا۔ شعر کے کہنے مین وہ اس جفاکشی اور دلسوزی کو کام میں لاتا تھا۔ جیسا کہ ایک سنگتراش ایک خوبصورت مجسمہ کے بنانے میں تن دہی اور جانفشانی سے کام کرتا ہے۔ اس کو عرب کے فصیح ادباء سے پوری واقفیت حاصل ہے کہ جن کا وہ اپنے کلام میں اتباع کرتا ہے۔ اس کی عادت تھی کہ شعر کہنے کے بعد اس کو گایا کرتا تھا کہ سامع شعر کے حسن و قبح کے متعلق مشورہ دے دواوین کے مطالعہ کا بہت شایق تھا۔ اور جہان کہیں اس کو اچھے شعر نظر آتے ان کو ازبر کر لیتا۔ اجتماعیات پر اس نے بہت شعر لکھے ہین۔ بڑی بڑی امیدین رکھتا ہے لیکن ناامیدی کا منہ دیکھتا ہے۔ اس کے اشعار مین درد و شکایت کا شائبہ ہے۔ اس کا پتہ اس کی کتاب البؤساء سے چلتا ہے۔ جو وکٹر ہیوگو کی مشہور ناول (LES MISERABLE) کا ترجمہ ہے۔ مقدمہ میں لکھتا ہے:۔

روش نے کہ ترکی کو جانبر نہ ہونے دیں۔ اس رشتہ کو اور مضبوط کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ اسلامی تہذیب میں ترقی ہونے لگی۔ اور ادب عربی میں جان پڑ گئی۔ اسی سیاسی اور اجتماعی ماحول میں شوقی اور حافظ کی شاعری نے جنم لیا۔ اور پھلی پھولی۔

اس جدید دور کی روح اس امر کی مقتضی ہے کہ ذہن و فکر کسی شیٔ کی حقیقت اور اس کے جوہر پر مرتکز ہو۔ اعراض وظاہری شکل کا اتنا خیال نہ کیا جائے۔ نظم ونثر ہر دو میں معنی جوہر شمار ہو۔ اور لفظ عرض۔ پس اس دور کا کلام قیود سے آزاد ہے۔ اس زمانے کا شاعر ہو یا انشا پرداز حقیقت و واقعات کو مدِ نظر رکھتا ہے۔ اس کا کوئی خاص مقصد ہوتا ہے۔ چاہے وہ تعلیمی ہو یا انتقادی۔ سیاسی ہو یا اخلاقی یا کوئی اور بالکل اسی طرح جس طرح کہ یورپ کے شاعر اور انشا پرداز ہوتے ہیں۔ قدیم عربی شاعری میں عربی قصیدہ کی ہر ایک بیت معنی کے لحاظ سے مستقل ہوتی تھی۔ مگر اب قصیدہ ایک زنجیر کی طرح ہے۔ جس کی کڑیاں ایک دوسرے سے جکڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس مقصد کے بیان کرنے کے لئے تمام اجزأ کا ایک دوسرے سے مرتبط ہونا ضروری ہے۔ اس جدید اسلوب کی طرف ان لوگوں کا زیادہ رجحان ہے۔ جو یورپ کی شاعری اور ادب سے واقف ہیں۔ اور بسا اوقات اس کی طرز اور خیالات کا اتباع کرتے ہیں۔ جدید شاعری پھیل رہی۔ اور روز بروز ترقی کر رہی ہے۔ مگر ابھی یہ حالتِ تدریج اور ارتقا ہی میں ہے۔ اس کا اسلوب اور طرزِ بیان اس درجہ کو نہیں پہنچا ہے کہ ہم اس کو پختہ اور کامل کہہ سکیں۔

شوقی اور حافظ دونوں دورِ جدید کے بڑے شاعر ہیں۔ دونوں کے دل محبت وطن و اسلام سے لبریز ہیں۔ دونوں کو کلام پر قدرت حاصل ہے۔ نہ ہر چیز کے اوصاف بیان کرنے پر قلم اٹھا سکتے ہیں۔ ان دونوں کے خیالات میں بلند پروازی ہے۔ مگر دونوں کے

ترجمے اور تالیفین شائع کی گئیں تعلیم حاصل کرنے کے لئے بہت سے مصری طالب علم یورپ بھیجے گئے۔ ان طلبہ نے یورپ میں علم کی تحصیل کی۔ اہل یورپ کے تمدن اوران کی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا۔ اور واپسی کے بعد ملک میں علم اور آزادئی فکر کی روح پھونکی۔ ادب عربی کو زندہ کیا چونکہ ظلمت وجہالت قوم پر چھائی ہوئی تھی۔ اس لئے ان کی کوششیں بتدریج کارگر ہوئیں۔ محمد علی باشا کے بعد عباس اول اور سعید کے زمانے میں ترقی کا قدم رک گیا۔ مگر اسمعیل کے زمانے میں اس علمی حرکت کی رفتار پھر جاری ہوئی۔ علم و ادب شاہراہ ترقی پر گامزن ہوئے۔ مدارس، مطابع جرائد نکلنے لگے۔ اجنبی بڑی تعداد مین مصر پر امنڈ پڑے۔ حتیٰ کہ اسمٰعیل پاشا اپنی مملکت کے متعلق کہا کرتا تھا کہ مصر باوجود افریقہ میں ہونے کے یورپ کا ایک حصہ ہے۔ الغرض جس کام کو اس کے جد امجد محمد علی باشا نے شروع کیا تھا۔ اس کو مکمل کرنے کی اسمٰعیل باشا نے پوری کوشش کی۔

عرابی باشا کی بغاوت اور مابعد کے حوادث نے مصر کے بڑے بڑے شعراء مثلاً سامی باشا البارودی، اسمعیل باشا صبری کی قوت شاعری کو جوش میں لایا۔ اور مصر کے نوجوان شاعرون کے خیالات پر گہرا اثر ڈالا۔

فرانسیسی حملے سے لے کر انگریزون کے "احتلال" تک (جو ۱۸۸۱ء میں عرابی باشا کی بغاوت کے بعد واقع ہوا) مصر میں جو جو سیاسی تغیرات ظہور میں آئے۔ ان کے دہرانے کی یہان گنجائش نہیں۔ صرف اس امر کا بیان کرنا ضروری ہے کہ ترکی حکومت کے خلاف نصرانی حکومتیں سازش کرنے سے باز نہیں آتی تھیں۔ خصوصاً روسی حکومت عثمانی مملکت پر حملہ کرنے سے نہین چوکتی تھی۔ حکومت ترکی چونکہ ایک اسلامی حکومت تھی۔ اس لئے قدرتاً مصری مسلمانون کی ہمدردی ترکون کے ساتھ دینی رشتہ سے وابستہ تھی۔ اور نصرانی دول کی اس

مالک تھے۔ ظاہر ہے کہ ملک کے اجتماعی اور ادبی احوال سیاسی احوال کے تابع ہوتے ہیں
اس زمانے میں مصری قوم کی حالت بہت گری ہوئی تھی۔ ضعف وجہالت ہر طرف پھیلی ہوئی تھی
علمی اور ادبی حرکت میں جمود تھا۔ اس حالت میں اٹھارویں صدی کے آخر میں یعنی ۱۷۹۸ء مطابق
۱۲۱۳ھ میں نپولین نے مصر پر حملہ کیا۔ اس قائد اعظم کی فوجیں مصر میں تین سال تک رہیں۔ گو
ان کو سکون و اطمینان نصیب نہیں ہوا۔ مصری اور عثمانی ان سے لڑتے رہے۔ مگر اس تھوڑی
سی مدت میں نپولین کے حملے نے مصر کی کایا پلٹ دی۔ مصریوں نے کروٹ لی۔ اور ان میں
ایک نئی زندگی کی روح پھونکی گئی۔ نپولین اپنی فوج کے ساتھ علماء اور ہنرمندوں کی ایک جماعت
بھی لایا تھا جنہوں نے علمی معہدوں کی بنیاد ڈالی۔ اور افرنجی تمدن کو پھیلانا شروع کیا۔ مدرسے
مجمع علمی اور رصدگاہیں قائم کیں۔ اور کاغذ و کپڑے اور دوسری ضروریات زندگی کے لئے کارخانے
کھولے۔ فرنچ اخبار جاری کئے۔ اور اداکاری کے لئے ایک مرسح (اسٹیج) کی بنیاد ڈالی۔

اس زمانے میں عربی ادب ان علوم اسلامی پر منحصر تھا۔ جن کی تعلیم ازہر میں دی جاتی
تھی۔ مصر کے چند مشہور علماء کو منتخب کرکے نپولین نے "الدِّیوان الخصوصی" کی
ترتیب دی تھی۔ جن میں سے الشیخ خلیل البکری، الشیخ عبد اللہ الشرقاوی
الشیخ محمد المهدی اور الشیخ سلیمان الفیومی تھے۔ ۱۸۰۱ء میں
فرانسیسیوں کے مصر سے نکلنے کے بعد بہت سے انقلابات ظہور پذیر ہوئے۔ یہاں تک
کہ ۱۸۰۵ء (۱۲۱۹ھ) میں محمد علی پاشا نے مصر کی حکومت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی شروع
شروع میں گو اس کی توجہ جنگ اور کشورکشائی کی طرف منعطف رہی۔ مگر ابتدائے حکومت ہی سے
اس نے نئے تمدن کے ترقی کے ذرائع اختیار کرلئے تھے۔ فوج کی تنظیم کی۔ علم و ادب پھیلانے
کی غرض سے مختلف مدرسوں کی بنیاد ڈالی۔ عربی ادب کو زندہ کرنے کی غرض سے کتابیں،

مصر جدید کے دو شاعر

حافظ اور شوقی

از ڈاکٹر محمد عبد الحق، پروفیسر عربی، جامعۂ عثمانیہ حیدر آباد۔ دکن

مصر میں نئی ترقی کا دور فرنساوی حملے کے بعد سے شروع ہوتا ہے جو ۱۷۹۸ء میں واقع ہوا۔ سیاسی اور اجتماعی حالات کے اختلاف کی وجہ سے اس میں بہت سے تغیرات ظہور پذیر ہونے لگے۔ اس وقت تک مصریوں کا اختلاط یورپ کے باشندوں کے ساتھ بہت کم تھا۔ صرف تجارت کی غرض سے چند یورپی مصر آتے جاتے تھے۔ گو مصر اور شام دونوں دولت عثمانیہ کی سیادت کے تحت تھے۔ مگر ممالیک امراء مصر میں ہر سیاہ و سفید کے مالک تھے سازشوں کا بازار گرم تھا۔ ہر ایک کا مقصد صرف یہی ہوتا تھا کہ جس طرح ہو سکے دولت حاصل کی جائے۔ کسی کو یہ خیال تک نہیں آتا تھا کہ قوم کس فقر اور مصیبت میں مبتلا ہے۔ اور نہ کسی کو دولت عثمانیہ کے، جو ان کی حقیقی مالک تھی، حقوق کی پروا تھی۔ حکومت ترکی کی جانب سے کوئی پاشا حاکم مقرر ہو کر آتا۔ اور "قلعہ" میں سکونت پذیر ہوتا تھا۔ اس کی کوشش یہی ہوتی تھی کہ ہر طریقہ سے دولت عثمانیہ کی سیادت کو قوی کرے۔ گو سلطان کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ اور انہی کے نام کا سکہ بھی جاری تھا۔ مگر حقیقت میں عملاً ممالیک حکمران تھے۔ جو مختلط النسل ترک۔ چرکس اور گرجیوں پر مشتمل تھے۔ ملک کی تمام دولت و ثروت کے یہی

شدم از دولت شاه زمانه — سلیمان وار بر بادی روانه

چو شد باد جهانم زیر فرمان — عجب نبود که خوانندم سلیمان

چو شاه تاج بخش و بنده پرور — بدین سان ریخت بر من گنج و گوهر

نوازش کرد و دل دادم ز حد بیش — شگفتنها ز دل شد جمله فرو بیش

چو گل شد دامن و جیبم پر از زر — چو دریا گشتم از گوهر تونگر

از ان روزی که حق جود آفریدست — طمع جودی چنین هرگز ندیدست

تقاضا و طمع گشتند سیراب — امید و آز زو رفتند در خواب

از ان احسان که جانم گشت از و شاد — جهانرا تا جهان باشد بود یاد

خدایا تا درین فیروزه گلشن — بود بخشنده مهر و ماه روشن

جبینش نور بخش مهر و مه باد — سرش رونق فزای نه کله باد

سعادتهای انجم باد یارش
بهر فتح ممالک باد گارش

دگر ده زرده خورشید دیدار　　چو خور آتش فشان و گرم رفتار
ده دیگر قلای کوه پیکر　　بسختی آهن اما کوهی از زر
دگر ده ابلق رومی و زنگی　　وزیشان روز و شب برده دورنگی
دگر بهر سواری مرکب خاص　　بجولان پاکوب و جلوه رقاص
چه مرکب ابرشی گلبوی گلرنگ　　چو آتش کو جهد از آهن و سنگ
نه آتش باد پائی آب رفتار　　که ناید بر رخ خاک از وی آزار
نگویم آتشی بر خاک پویان　　که آبی در قفص بادی در انبان
گرو برده ز برق از گرم خیزی　　جهان را زیر پا کرده ز تیزی
ز رفتارش ملک در خویشتن گم　　ز جولانش بحیرت عقل مردم
بگاه حمله ره بر دیو بسته　　پری را در پریدن پر شکسته

. . . .

بجولانگاه چون آید رفتار　　بگردد بر یکی نقطه چو پرگار
چنان بیرون رود از مرز تنگ　　که نتواند شدن باد شباهنگ
گره بندد چو گاه جلوه دم را　　نهد بر یک پشیزه چار سم را
ز تیزی بشنود گوشش بفرسنگ　　صدای رفتن مور از ته سنگ
ز چشم دوربین در شام دیجور　　به بیند هر چه در غیبست مستور
ز رای فیلسوفان ره روان تر　　ز فکر زیرکان چابک عنان تر

. . . .

چو در قبض خود آوردم عنانش　　بکام خویش کردم زیر رانش

قبا از بس که در زر گشته بد غرق — ز خورشیدش نکردی هیچ کس فرق
اگر چه ابره از لعل و زر داشت — بسی به ز اطلس چرخ آستر داشت
مکلل تاج چون اکلیل گردون — بزر ترکیب کرده درّ مکنون
درخشان تاج کو در خورد زه بود — ز زرّین تاج خور صد ره فره بود
نه تاجی بلکه چرخی گوهر آمود — که از گوهر سرش بر چرخ می سود
چه گویم وصف آن زرین کمر را — که آب و تاب از و بودی گهر را
چنان در و گهر پر زر شده رست — که جوزا را ز خجلت شد کمر سست
ز یاقوتی که بر طرف کمر بود — درون لعل پر خون جگر بود
ز دیباهای رومی بقچها پر — که ناید صد یک آن در تصور
ز اطلسهای زربفت خطائی — وز آن در چرخ اطلس روشنائی
ز کالا و متاع رخت و اسباب — نه چندانی که بتوان دید در خواب
وز املاک مخلد نیز ده ده — بحاصل هر یکی از یکدگر به
نه ده هر یک از ان شهری معظم — که یک گنجش نه گنجد در دو عالم
که آن ملک موبد تا قیامت — بماند بر نژاد من سلامت
نه تنها داد ملک و گوهرم بخش — که بخشید از درم هشتاد یک رخش
وهش تازی کمیت خیزران دم — دگر ده نقره خنگ آهنین سم
ده دیگر سیاه و تیز آهنگ — ستاره چشم و به دیدار و شبرنگ
دگر ده بور چوگانی چالاک — که بربایند از سم گوی افلاک
ده دیگر سمند سیم سیما — کشیده خط مشکین فرق تا پا

بوقتی اینچنین میمون و فرخ　　بعزم آن گلستان کرده شه رخ
بسان مشتری در خانهٔ قوس　　قدم رنجه نمود آمد بفردوس
ز خورشید رخش شد خانه پر نور　　چه از دیدار عیسی بیت معمور
چه بیند گلشنی عکس خورنق　　جهان زو گشته زرد و سرخ و ازرق
نه گلشن روضهٔ چون روضهٔ حور　　کزو رضوان بدریوزه برد نور
جهان بس خانهٔ حکمت سرائی　　هر قرح طارمی راحت فزائی
نه طارم بلکه محراب مه نو　　درو تابنده چون خرشید خسرو
نظر فرمود و گشت از دیدنش شاد　　شهابی را سبک گنج گران داد
زر افشان شد چو خورشید زر افشان　　کزان تشویر خور شد زرد و لرزان
درآمد همچو ابر نوبهاری　　بدر پاشی و مروارید باری
کف بخشندهٔ جمشید ثانی　　بنوعی کرد بر من زر فشانی
که شد کند از نوشتن کلک وصاف　　فرو ماند از شمردن دست صراف
نه آن مقدار زر یکجا کسی دید　　نه گوهر هیچکس زین گونه بخشید
زر و گوهر چو گشت انبار و خرمن　　زمین شد حامله کان بد سترون
ز گنج افشاندن دریای شاهی　　همه پر سیم شد مه تا بماهی
ز چندان دادن از هر جنس مالی　　شهاب از بدرها شد چون هلالی
چو دست گنج بخشش گنج در داد　　ز امید دل من بیشتر داد
ز گنج زر که عقل از دست میرفت　　دلم هشیار و جانم مست میرفت
پس از بخشش که شاهم از کرم داد　　قبای خاص با تاج و کمر داد

ذکر انعام عام حضرت عالم پناه خدایگانی و نوازش نمودن بندهٔ دو تنخواه جانی

بدولت شاه انجم روز نوروز | چو در بزم گل شد مجلس افروز
بصد شادی عروس غنچه گستاخ | بر آمد جلوه گر از حجلهٔ شاخ
هوای نوبهاری جلوه گر شد | چمن را زیب و آئینی دگر شد
ز خواب خوش بر آمد نرگس مست | صبوحی کرده جام باده در دست
صبا گیسوی سنبل باز میکرد | بصد برگ و نوا گل ناز میکرد
ندانم بلبل بی دل چه سر داشت | که برقع از نقاب غنچه بر داشت
شگوفه بر سر گل سایه میکرد | ز خیری باغ را پیرایه میکرد
ز نو سبزه بر لب جو سرو آزاد | چمن را باز خط بندگی داد
صبا زلف بنفشه تاب داده | ریاحین را ز شبنم آب داده
ز شبنم دامن گل بس که شد پر | گریبان چمن را گوهر شد در
سحرگه در چمن با نغمهٔ تر | بمدح غنچه شد سوسن زبان در
دهان بگشاد غنچه در شکر خند | بشکر کرد سوسن را زبان بند
سهی سرو از شمائل چون عروسان | بسر سبز بیش سبزه پای بوسان
شقایق بر فراز سبزهٔ تر | چو طوطی کو نهد منقار در پر
بعشق گل هزار آوازمی داد | جوابش سار و قمری باز میداد
چنان شاخ شگوفه شد درم ریز | که نسرین نسترن را گفت برخیز
که وقت عیش و ایام بهار است | جهان را جز خوشی دیگر چه کار است

زاتمامش بدان نوعی که دانی | بگوشش خسرو گیتی رسانی
بفرمان سروشش راز پرداز | شدم بر شاه و گفتم کای سرافراز
باقبالت چو وقت آن در آمد | در از دریا و لعل از کان بر آمد
مرتب گشت نیرنگی بفرهنگ | کزو حیران بماندند اهل نیرنگ
نه نیرنگی نگارینست دل دزد | که بهر رو نمایش جان بود مزد
اگرچه شاه را با زیب و رونق | محلها هست بهتر از خورنق
وگر دولت سرا شد بیت معمور | که چشم بد ازان دولت سرا دور
کجا باشد چنین کمز روی زیبا | بسنگ دارد دلی در بر شکیبا
عروسی کو زند صد طعنه بر ماه | همی ارزد بدیدن آخر ای شاه
تماشا کن درین فیروزه گلشن | کزو فیروزه گلشن گشت روشن
بیا از مقدم میمونش بنواز | شهابی را و اورا سر برافراز
سرافرازیش حاصل گردد آنگاه | که باشد پایهٔ تخت شهنشاه
یقین چون تختگاه شاه گردد | ز رفعت بوسه گاه ماه گردد
چو یابد از جمالت پرتو نور | خرد در سایهٔ او بیت معمور
گرش تختست شه در وی نهد پای | وگرنی خاک روبانرا بود جای
برو دوری ز تختت گرچه سختست | مقام خاک روبت هم ز بختست
نمودم چون بشه کز راه خدمت | برون آمد در از دریای حکمت
شه جمشید فر از لطف سازی | چو خورشیدی شد از ذره نوازی
شکیبش از دل و صبرش ز جان شد | بدولت از پی دیدن روان شد

نهاده بر دو جانب چار کرسی | وزان کرسی اگر تو حال پرسی
بود بر روی هر کرسی ستاده | سپرواری بکف تیغی نهاده
ز هر جانب دو جنگ آور بکارند | که در میدان مردی پایدارند
گه این بر فرق او تیغ آزماید | گه آن یک دست برو خود نماید
اگرچه اشتها بسیار شان نیست | بغیر از تیغ خوردن کاشان نیست

همیشه خوردن ایشانست شمشیر
شکمهاشان نگردد لیک ازان سیر

در ذکر اتمام قصور بی قصور که چون روضهٔ حور بی فتورست

چو حکمتها که شاهنشاه فرمود | مرتب گشت و ز اتمام خاطر آسود
ملک از نه فلک احسنت گویان | فرود آمد مرا خواهان و جویان
که رحمت بر تو باد ای سحر پرداز | که کردی بر دل از حکمت دری باز
طلسماتی چنان زیبا نمودی | که از میدان حکمت گو ربودی
بلیناس ار به بیند این نمودار | کند از جان ثنا گر وبیت اقرار
ازین روضه که جانرا زندگی داد | بجان رضوانش خط بندگی داد
اگر رضوان به بیند روی این را | نه بیند رو دگر خلد برین را
چو دولت این عمارت یاد آرد | ممالک را مبارکباد آرد
ترا زیبد چنین نیرنگ سازی | ترا شاید بحکمت سرفرازی
چو کردی اینچنین حکمت سرائی | ز حکمت در جهان دادی صلائی

تنش باشد سراسر از زر ناب
دو پایش تا بگردن غرقه در آب

بنزدیکش یکی باخه ست از سیم
دو ماهی دگر چون ماهی سیم

بوقت غوطه کان مرد دلاور
شود در حوضهٔ آب آشناور

برآید شاد و بتیمار ازان آب
فرود آید ز منقارش روان آب

کند چون مرغ آب انداختن ساز
گشاید باخهٔ تشنه دهان باز

بجان و دل چو مستسقی بکوشد
که تا آبی که او پاشد بنوشد

چو نوشد آب باخه بی کم و کاست
برقص آیند ماهی از چپ و راست

بچرخ آید چگونه کاه از باد
همان گونه بچرخ آیند دلشاد

شناور چون برون رفتن کند ساز
بماند هر یکی از کار خود باز

صفت چهار سپردار تیغ گذار بی کینه که باهم در کارزار اند

عجائب حکمتی دیگر نموداست
که از سر عقل دانایان ربوداست

بنزد برقصر صحن دل کشایست
که چون آئینه سطحش دلنمایست

بروی سطح آن صحن طرب خیز
بخروی حوضکی بینی دل آویز

بزرگ آید بمعنی گرچه خوردست
که از کوثر بخوبی دست بردست

میان حوض بینی چشمهٔ آب
که از وی چشمهٔ حیوان خورد آب

بود در ناف چشمه یک ستون راست
بمقدار گزی استاده برپاست

بود بالای او صندوقی از مس
برو واله شده عقل مهندس

صفت حوضی که سرچشمهٔ حکمتهای بسیار و منبع نیرنگهای بیشمارست

هندسی باز در حوض مصفا   چه شیرین حکمتی کردست پیدا
بهنگامی که مرد آشنا ور   بغواصی برون خواهد شد از در
برآید از میان آب طاسی   که بر بینندگان آید هراسی
چو نیکو بنگری از گرم مهری   بود سربسته چون طاس سپهری
درون طاس حلوای بود گرم   که شکر زو گدازان گردد از شرم
چه حلوا نعمتی نغز و تر و خوش   بکام بادشا در خورد و دلکش
برآب سرد حلوا گرم از انست   که پر آتش ز شوق آن دهانست
چو گردد هر کسی زو چاشنی گیر   فرو آید بدل چون شکر و شیر
بکام و لب چو با آزرم باشد   درون سینها زو نرم باشد
شود چون خورده آن حلوای بیدود   بآب اندر رود طاس زر اندود
چو بیرون آید از آب آن شناور   نهان گردد ز چشم خلق دیگر

دگر کردست دانا حکمتی ساز
که حیرانست زان چرخ شنا باز

صفت بوتیماری که آب طرب بار دو ماهی و باخه را در رقص آرد

چنین حکمت بگیتی کس ندیدست   نه چشمی دیده نی گوشی شنیدست
بود بر طرف آن حوض خجسته   چو بوتیمار تمثالی نشسته

درو آبی ست کو را مثل کوثر (کذا) چو آب زندگانی روح پرور

زلالی کز لطافت رشک جانست   چو آب زندگی در تن روانست

خیالی گر بشب در دل در آید   درو چون آئینه یکیک نماید

زبس جانها که آسابد ز آبش   بود همشیرهٔ کوثر خطابش

درون حوض هر کو گشت غواص   بچشم بسته بیند حکمتی خاص

اگرچه باشدش نایاب پایاب   دری بیند گشاده در ته آب

ازان در چونک بیرون شد شناور   پدید آید رواقی خوب منظر

اگرچه میرود مرد از همان راه   نباشد آب را مدخل دران راه

که داوست اینچنین حکمت نشانی   که باشد مرد را ره آبدانی

غرض چون آشناور [شد] شنابان   وزان در رفت بیرون تا بپایان

چه بیند مجلس و بزم مهیا   درو اسباب عشرت جمله پیدا

خجسته بزم و مجلس روح پرور   خوشی از هرچه بر گویند خوشتر

فگنده مسندی چون تخت جمشید   بگسترده فراشی همچو خورشید

مغنی و بخور و نقل و باده   همه باشد بکام دل نهاده

زمانی چون درو آرام گیرد   وزان جشن مهنا کام گیرد

دلش بر بازگشت آید دگر بار   وزان در پا نهد بیرون بهنجار

بدم بستن نهد بر خویشتن تاب   بیک غوطه بر آید از ته آب

سپهر ارچه بسی دریا بدیدست
چنین دریای پر حکمت ندیدست

که نیرنگی بود در روی بفرهنگ | که از خارش شود بی ساز نیرنگ
سر طاعت بامر شه نهادم | بروی دل در حکمت گشادم
ز استادان راز کار پرداز | طلب کردم همه با برگ و هم ساز
که تا در باغ خاص استاد دانا | رواقی چون فلک سازد مهیا
بکار آمد چو راز صاحب اسرار | رواقی مرتفع آمد پدیدار
رواقی نی که قصر دلنشان ساخت | مطبق همچو قصر آسمان ساخت
برفعت چار طاقی آنچنان کرد | که طاق نه فلک از رشک خم خورد
چنان شد طاق مرفوعش مشید | که گشتش زیر پا طاق زبرجد
بدین طاقی که از نو گشت بنیاد | جهان را طاق کسری رفت از یاد
خم طاقش که چون پهلوی مه بود | ز رفعت با فلک پهلو همی سود
ز بام او که مه را بود منزل | توان خورشید را اندودن از گل
علوی سقف او گر عرش دیدی | برویش آیة الکرسی دمیدی
خجسته طارمی چون روضهٔ حور | بنزهت نوربخش بیت معمور
بزیبائی ز جنت دست برده | گرفته بر قصور خلد خورده
زهی زیبا مقامی کز نضارت | نیارد ناطقه کردنش عبارت
ازین قصری که بر روی زمین شد | جهان را نسخهٔ خلد برین شد
که ابداع آن سقف معلا | د[و] پوشش کرده است استاد دانا
عجب بالای یک سقفش بفرهنگ | مربع ساخته حوض از گچ و سنگ
نه حوضی بلکه دریای چو عمان | که در هر کنج او دریاست پنهان

بحکمت در ته حوض گشاده ستونی بینی از مس ایستاده
بالای ستون استاد صفار زمس کرده ست کرسی بهنجار
بمرکزهای کرسی مسدس مدوّر قبهٔ بینی مکلّس
بود برکلس او طاوسی از زر چو طاوس بهشتی خوب منظر
بران کرسی بود نخچیرگاهی درو گروه سگ و روبه بناهی
بدیگر سوی آهوی تتاری که باشد در پیش شیر شکاری
بران وقتی [که] وهارامندی‌ای پار بباریدن شود چون ابر دربار
برقص آید همان طاوس حالی چو طاوسان مست برشکالی
بروبه سگ کند روباه بازی باهو شیر آرد صید سازی
دو سگ [بر] راستاد نبال روباه کند چپ شیر آهو را کمینگاه
نه بر روبه ظفر یابد سگ تیز نه شیر آهو بگیرد با تگ تیز
دران سیر ارچه بس عجلت نمایند ولی نزدیک هم هرگز نیایند
عجب کان قبهٔ با زیب و رونق بود چون قبهٔ گردون معلق
بزیر قبه آن نخچیرگه نیز
معلق بینیش از روی تمیز

صفت قصری که از قصر فلک بیم تری با قصر بهشت برابری می نمود

مرتب گشت چون آن بهر گلشن بکام دوستان و رغم دشمن
بمن فرمان شد از شاه جهاندار که باید کرد حوضی کوثر آثار

صفت چرخی که از چرخ گردون سریع السیر تر است

بحکمت فیلسوفی کارپرداز — بدیگر سوی داده حکمتی ساز
چو ابروی بتان طاقی کشیده است — که طاق چرخ از رشکش خمیده است
درون طاق چرخی کرده قائم — که باشد چون فلک در سیر دائم
نگیرد لحظهٔ از گشتن آرام — سپهر آسا بود خود رای و خودکام
گه و بیگاه آرامی ندارد — بجز گشتن دگر کامی ندارد
گهی گر فی المثل شخصی تنومند — بخواهد تا نهد بر پای او بند
بگیرد بازوی چرخ سرافراز — نگر آید ز سیر خویشتن باز
بود در دست او تا چرخ در بند — ز گشتن باز ماند آن دمی چند
چو از وی دست بردارد دگر بار — کند چرخ سریع السیر رفتار
بتیزی آنچنان دوران نماید — که عقل تیز بین در حیرت آید
کند گروندگی هم صبح و هم شام — نه در روز و نه در شب یابد آرام
چو دیوانه که زنجیری ندارد — دران تندی بر تدبیری ندارد
نه بر تحریک او دارد کسی دست — نه ظاهر نیز گردانندهٔ هست
دران عقل خردمندان ز بونست — که بی تحریک آن گردش چگونست

صفت حوضی که از حوض کوثر با آب تر است

درون صحن دهارامندی ای یار — بود حوضی بخوبی کوثر آثار

یکی سو این زند از کینهٔ آن | بتیزی نیزه را بر سینهٔ آن
وزان سو مرد با رمح و پلارک | گذارد نیزهٔ بر فرق و تارک
چو هر یک دست برد خود نمایند | ز راه کینه سازی باز آیند
همان رایت فرو آید دگر بار | شود از چشم هر کس ناپدیدار
دمامه نیز خاموشی پذیرد | دل بینندگان آرام گیرد
بنوبت بزم آراید دگر باز | کند رقاص رقص و ساز آواز
گهی بزمی بر آراید دل افروز | گهی رزمی پدید آید جگرسوز
گهی شادان گهی غمخوار باشند
بنوبت همچنین در کار باشند

صفت نخچیرگاهی که شیر گردون و غزال سپهر کمترین شکار اوست

مهندس یک طرف از حیله سازی | بلعبت باز گردون کرده بازی
نموداری عجب آورده بیرون | که عقلش واله آمد وهم مفتون
دو کرسی ساخته استاد صفّا | برون آورده هر یک ز دیوار
بهر کرسی بود تمثالی از زر | یکی آهو و دیگر یک غضنفر
دران کرسی که از شیرش نشانست | کنام آهوی مشکین همانست
بکرسی دوم کز حد غربست | بود شیری که با آهو بجربست
دهی گر شیر نر را گوشمالی | فرستد آهوی مشکین زلالی
چو یابد گوشش آهو پیچ و تاب | روان گردد ز کام شیر نر آب

نواز ساز دقی در میان نی　　همی گوید سرود اما دهان نی
بشادی و خوشی آخر دمی چند　　چو بی غم بگذرد بزمی چند
بعیش و خوشدلی در نصف طاسی　　بود در بزم آرائی اساسی

چو کار بزم در باقی کند ساز
کند زان سو مبارز رزم آغاز

صفت رزمی که میدان او معرکهٔ مریخ و نشان فیروزی ست

بدیگر سوی طاقی ساز داده ست　　که پا بر طاق نه گنبد نهاده ست
دو جنگ آور دران طاقست پنهان　　میان هر دو بگشاده ست میدان
بود زان دو یکی تازی سواری　　بتیزی همان دگر شکره شکاری
بدست هر یکی رمحی است پیچان　　کزو گردد دل بدخواه بیجان
سپر دارند هر یک نیز بر کف　　چو بر دست مبارز تیغ و صیف
پس آن طاق عالی با عد افسوس　　چو کوس نه فلک باشد یکی کوس
نهان هم رایتی باشد سرافراز　　کزان رایت شود پیدا همه راز
بهنگامی که رقص و نغمه و ساز　　نماید هر یکی از کار خود باز
همان رقاص ترک اندیشه گیرد　　همان قانون خموشی پیشه گیرد
بفریاد آید [آن] کوس فلک ساز　　که کوس آسمان ماند وهن باز
برآید رایت شمشاد قامت　　نماید سرو قدان را قیامت
دران میدان سواران از کمینگاه　　بروی یکدگر تازند ناگاه

چو شمشاد جوان و سرو آزاد … دو رقاص و دو پاکوبند استاد

مهندس آن دو رقاص و دو پاکوب … بحکمت کرده از پرکالهٔ چوب

رخ هر یک نگویم کافتابست … که خور با آن دو رخ بی نور و تابست

بنوبت زان دو رقاص هنرمند … چو هر یک پای خود بگشاید از بند

برقص آید چو سرو آن ماه قتّال … کند جان و دل عشاق پامال

گه رقص ار شود در چرخ سازی … کند با زهره هم در رقص بازی

برقاصی اگر دستی برآرد … فلک چون گو بزیر پا در آرد

بدان گو بوالعجب کاری نماید … ستاند جان و دلداری نماید

گهی در چرخ و گه در رقص باشند … که رقص و چرخ او بی نقص باشند

وزان سو آن دو پاکوب سرافراز … خرامان گشته با صد عشوه و ناز

گر آید زان یکی در جلوه سازی … خورد زو زاهد صد ساله بازی

بعشوه گرچه پا آهسته دارد … شیاطین در جلاجل بسته دارد

وگر در پای کوبی سر فرازد … سر ناهید زیر پای سازد

گه چرخ ار نهد رومال بر دست … فتد در پای او چرخ زبردست

بصنعت پای را بر پا چو افشرد … عطارد را کشد زیر لگد خورد

بدین خوبی بدین حسنی بدین ساز … همه با یکدگر باشند دمساز

باستقبال هم گشته روانه … برآورده نشید عاشقانه

بقانونی نماید نغمهٔ قانون … که آسوده شود روح فلاطون

کند چون نغمهٔ مستانه آغاز … بیفتد بربط ناهید از ساز

اگر یک ره به بیت پور سیناش | شود خیره دو چشم از نور میناش

شعاع شیشه اش چون بر درخشد | چراغ مهر و مه را نور بخشد

بهشتش عبده از جان نوشته | شده از خاک رو بالش فرشته

چو دیدش از نزاهت بهتر از خویش | سر خجلت ارم افکنده در پیش

اگر این خلد را رضوان بدیدی | ز خلد خویش دامن در کشیدی

اگرچه کاخ گردون جمله دیدست | بدین خوبی دگر کاخی ندیدست

بحکمت گشت فردوسی مرتب | که فردوسش نهد بر آستان لب

طلسماتی که در هر حجره برپاست | بگویم شرح هر یک روشن و راست

بود تا در سرای بیم و امید | بیکخانه قرین عیسی و خورشید

ازان خورشید باد این خانه پرنور
چو از عیسی سرای بیت معمور

صفت بزمی که در وی ماه وشان فتنه آشوب بگاه رقص زهره را لگدکوب نمایند

بیک حجره بود طاقی مقوس | بسان طاق نه گنبد مقرنس

بخوبی به ز طاق آسمانست | که طاق آسمان از وی نشانست

بزیر طاق غیر نیست جز ساز | که آرد مردگان را جان بتن باز

ولیکن نیست پیدا هیچ سازش | مگر ز آواز او دانند رازش

اگرچه نیست عامل در میانه | ازان قانون بگوشش آید ترانه

درون طاق باشد چارپاکوب | ز گیسو کرده دلها را بجاروب

زراه بندگی وز روی اخلاص ‌ ‌ ‌ مهندس کرد اساس حکمتی خاص
بدولت کرد کاخی مرد رستام ‌ ‌ ‌ که در هند است وهارامندیش نام
کسی کانجا زبهر دیدن آید ‌ ‌ ‌ بسان ابر در باریدن آید
فرو ریزد چو ابر نوبهاران ‌ ‌ ‌ که گوئی آب حیوانست باران
درای این بسی حکمت درو هست ‌ ‌ ‌ که نبود هیچ دانارا بدو دست
بهر یک زاویه استاد بنّا ‌ ‌ ‌ بخوبی حجرهٔ آورد پیدا
مرتّب چار حجره آنچنان کرد ‌ ‌ ‌ که در هر حجره نیرنگی عیان کرد
زنیرنگش که بادا چشم بد دور ‌ ‌ ‌ هزاران تنکلوشا راست دستور
طلسمش کز حد دانش فزونست ‌ ‌ ‌ . کجا داند فلاطونش که چونست
کند از جان ارسطو بیش رازی ‌ ‌ ‌ که یابد راز آن نیرنگ سازی
بنای فرخش می شد چو آغاز ‌ ‌ ‌ مهش کج کرد عطارد آمدش راز (کذا)
چنان افراشت طاقش را خردمند ‌ ‌ ‌ که با سبع شداد اش داد پیوند
بقامت بی ستونی هر ستونش ‌ ‌ ‌ که صد فرهاد و مانی شد زبونش
مربع کرده حوضی در میانه ‌ ‌ ‌ که حوض کوثرش آمد نشانه
مجنح نیم ترکی کرد هستری ‌ ‌ ‌ که با خلد برین شد روی در روی
زچوب ساج کرد استاد نجّار ‌ ‌ ‌ بنای نیم ترکش را بهنجار
همه ترکش زمینا ساخت الحق ‌ ‌ ‌ چو سقف نه فلک گردش مطبق
چنان برچوب از شیشه رقم کرد ‌ ‌ ‌ که مانی دید دست خود قلم کرد
بنوعی شیشه اش را بر فلک برد ‌ ‌ ‌ که چرخ شیشه وش را شیشه شد خرد

ز منسوبات اشکال و کواکب نوشته از پی حفظ مراتب
گر اهل حاجتی آید فرا پیش خبر جو گردد از نفع و ضر خویش
برآرد نیتی ز اخلاص جانی شود زان در طلبکار امانی
نظر بگمارد هر جانب بتدبیر ضمیر خویش بیند کرده تحریر
چو برخواند نوشته مرد طالب کند بر شکل وهم خویش غالب
قوای وهمیه چون شد مددساز شود ناگاه ازان دریا یکی باز
دران در صفحهٔ آید پدیدار ز نیک و بد درو گردد نمودار
دران صفحه ز عقل حکمت اندیش چو سائل دید شکل طالع خویش
شود پیدا برو خیر و شر کار شود روشن برو زان نیت اسرار
اگر نیکست نیکی پیش آید وگر ز انسان بود ز انسان نماید
جواب هر که ازوی راز جوید ز علم رمل گوید آنچه گوید
زهی آن بی زبان چوبی که گویاست همی گوید ضمیر هر کسی راست
نه غیبست اینک رملست ای خردمند ببین از غیب تا او فرق تا چند

بداند هر که او دانستش خصاست
که علم رمل علم دانیالست

صفت چهار طاق مشید که از نه طاق زبرجد برتر است

بیمن دولت دارای عالم مرتب شد چو این حکمت سرا هم
خرد بر وفق فرمان همایون نمود آخر نموداری دگرگون

چو لب از جام بردارد بناکام | پر از شربت بود بار دگر جام
چو بیند پر قدح از شربت ناب | دلش از حرص افتد در تگ و تاب
وگر ره چون برد لب جانب جام | از آن شربت نیابد هیچ در کام
چنان مخفی شود شربت ز چشمش | که آتش در درون افتد ز خشمش
چو تشنه از قدح دوری گزیند | قدح را پر ز شربت باز بیند
بقصد شربت ار صد ره کند رای | بجز حسرت نه بیند هیچ بر جای
اگر چه قصد نوشیدن کند کس
از آن شربت همین حسرت خورد بس

صفت صندوقی که بی زبان از علم رمل سخن گوید

درین زیبا رواق آسمان وش | مهندس کرده صندوقی منقش
ز بس حکمت کند عاقل توهم | که در وی هست صندوق فلک گم
ز سر تا پا دران صندوق زیبا | نگردد چشم و دل سیر از تماشا
دران صندوق استاد خردمند | ز علم رمل بکشاده دری چند
دو در بسته کرده در استاد دانا | که گر در هر نهان زو آشکارا
بران رخ کاندر و اشکال فرد است | بصنعت صانعش در هشت کرد است
وزان سوئی که زوج آمد شمارش | چو جنت هشت در باشد بکارش
نوشته بر رخ هر در خطی خوب | کز ان خط حاصل آید جمله مطلوب
بزیر هر خطی شکلی ز اشکال | بآب زر نوشته عرد رمال

مجالس را شود در باز بسته دو خادم هم شوند از کار رسته
همان خادم وشان خوب دیدار
شوند از باد کردن نیز بیکار

صفت جامی که چون جام جمشید طرب افزای و چون آئینهٔ خرشید جهان نماست

ببین هم در رواق آسمان سا طلسمی مختفی نیرنگ پیدا
مهندس کرده از نیرنگ سازی بباز وی شمالی طاس بازی
نه طاسی بلکه جام شربت آمیز کز و آید مزاجی رغبت انگیز
بود طاقی مربع زو گشاده درون طاق کرسی نهاده
دری بر روی آن طاقست هموار مشبک کرده استادش بهنجار
مثمن کرسی خوب و منقش بصورت جانفزا و ز شکل دلکش
بود بالای آن کرسی همان جام ز زر پخته نی از نقرهٔ خام
برای طیبت و تفریح خاطر عجائب حکمتی کرد ست ظاهر
ز شربت پر بود آن جام جمشید ولی نبود از و نوشیدن امید
چنان محکم بود بر کرسی آن جام که یکپارست گوئی هر دو ما دام
چو شه خواهد که طیبت ساز گردد بشخصی هم نفس همراز گردد
بخوشخوئی بفرماید کز ان جام بنوشد جرعه داری شربت خام
چو شخص تشنه لب بر جام آرد که تا زان شربتی در کام آرد
چه بیند جامی از شربت تهی سان ز حسرت واپس افتاده دهن باز

چو ماند آنچنان بسته زمانے — کند قصد کشادن ناگهانے
چو بکشاده شود آید پدیدار — شکارستانی و نخجیر بسیار
سگ و آهو بهم در حیله سازی — گوزن و شیر در روباه بازی
هزبران گورگوران کنده ازچنگ — فراخی بر دل ایشان شده تنگ
سگان را دیده روبه خواب خرگوش — وزان شیر ژیان را سینه درجوش
پلنگ سرفراز از کینه سازی — بگونه پای کرد دست ودرازی
ازان نخچیرگه چون چشم شد شاد — دگر ره بسته شد آن درز بنیاد
پس از یک لحظه دیگر در کشاید — دگرگون نیمیائی نو نماید
شود پیدا سپاهی صف کشیده — بمردی تیغها از کف کشیده
در آهن غرقه گشته از هر دو جانب — ز فرق مرد تا سم مراکب
سنوران مبارز از کمین گاه — در آورده بجولان روی در راه
ز شست مرد ناوک کرده پرواز — به پیکان دیده دوزی کرده آغاز
کمین کرده کمند پیچ خورده — کمرگاه عدو را پیچ کرده
خدنگ تیز پر در سینه سوزی — گران سرگرز در آتش فروزی
دلیران تیغ هندی برکشیده — بسرها خط بطلان در کشیده
چو بنماید بدین هنجار لشکر — شود بربسته دیگر بار آن در
بدین سان هر زمانی در شود باز — دهد بر نوع دیگر محفلی ساز
بدولت چونکه شاه مسند آرای — بعزم خاستن برخیزد از جای
فرود آید بهم چتری که زه بود — ز فندرنه فلک قدرش فره بود

چو آن هر دو جوان هنگام بازی　　بتنگ آیند ازان هنگامه سازی
دگر ره بسته گردد در بیکبار　　شود از دیده پنهان آن نمودار
درنگ افتد چو دیگر ره زمانی　　گشاده گردد آن در ناگهانی
پدید آید فضای شاد و خندان　　درو شیری و پیلی تیز دندان
فرود آورد شیر از قوت خویش　　ته چنگال پیل کینه اندیش
درو پیچیده پیل سخت خرطوم　　بزی گشته شیرش شیری ازهم
بقصد یکدگر در کینه سازی　　نموده هم بخون خویش بازی
گر آن گیرد تنش در زیر پنجه　　گه این سازد بخرطومش شکنجه
گهی کان پیل مست کارزاری　　جدا گردد ازان شیر شکاری
به بندد ناگهان آن در دگر باز　　شود غائب ز دیدن آن همه ساز
ازین بستن زمانی چون بر آید　　بدولت در بروی شه کشاید
پدید آید درو درگاهی از دور　　که باشد خاک آن در بیت معمور
دران درگاه و ایوان گشاده　　ستاده چتری و تختی نهاده
فراز مسند و تخت سرافراز　　نشسته بادشاهی با صد اعزاز
سران از هر دو رخ استاده برپای　　دلیران از دو سو گشته صف آرای
دو بازو عشقی در آهن اکیب　　مراتب را ورا افزوده مراتب
بخدمت هر طرف پیلان جنگی　　بسر تختی همه چون کوه سنگی
دران موقف بقدر تیر پرتاب　　ستاده دست بسته پیش حجاب
چو بلدر عام بنماید بتدبیر　　شود بربسته در دیگر بتقدیر

صفت حجره که چون حجلهٔ عروسان هر زمان عروسی بنوعی دیگر در جلوه آرد

بدیوار رواق آسمان رنگ — بحکمت کرده دانا حجرهٔ چند
دری در پیش آن حجره نهاده — که بربستست نی آن در گشاده
دری خرد است در معنی کلانست — در او از حکمت یونان نشانست
دری کو را هزاران فتح بابست — تمام خلق ازان در فتح یابست
دری کش فتح باب از حد فزونست — نمی دانم که دایم بسته چونست
چو مسند شد زپای شه سرافراز — دری دولت بروی شه شود باز
چو در بگشاده شد از بخت بیدار — دران حجره شود جشنی پدیدار
برقاصی زهره سو دلبری مست — عطارد دیده و دل داده از دست
مجیره عالمی پر شور کرده — بسیلی چشم بد را کور کرده
زیک [سو] بانگ نای و نغمهٔ چنگ — برآورده زیک سو دنبل آهنگ
چو آن رامشگران زهره دیدار — زکار خویشتن گردند بیکار
در آن حجره ناگه بسته گردد — وزان مجلس نظر بگسسته گردد
بقرب ربع طاسی چونک بگذشت — شود بگشاده در مجلس دگر گشت
شود هنگامهٔ ناگاه پیدا — دران هنگامه پیرانگید و برنا
دو کشتی گیر باشد روی در روی — گرفته یکدگر را موی در موی
گه این حمله برو چون شیر آرد — گه آن چون روبهش در زیر آرد
در فراخش را بگشاده دایم — دران هنگام سال و ماه قایم

زچرخی اطلس است آن چتر اطلس — که دارد زیر سایه چرخ اطلس
بخوبی باشد آن چتر زر اندوز — مکلل چون سپهر عالم افروز
نگویم چتر شه تخت سلیمانست — که باد هر زه گردش زیر فرمانست
بود بر هر دو بازو هیکل خوب — مهیا کرده شخصش از مس و چوب
دو جانب چون دو خادم ایستاده — کمر در بسته و بازو کشاده
بدست آن یکی رومال زردوز — بکف این رامگس رانی دل افروز
چو خسرو بر سر پاشیب آید — زجان آن چتر زر جنبش نماید
بمقداری که شاه از راه تحریک — شود بر مسند فرخنده نزدیک
برفعت سر کشد چتر معلا — چو سروی نوجوان و راست بالا
بدینسان چتر چون از جا بر آید — بقدر چار گز بالا بر آید
چو بر مسند نشیند شه باعزاز — شود زه چتر بکشاید ز هم باز
بماند چتر پیشانی کشاده — چو دولت بر سر شاه ایستاده
بنوبت هر دو خادم نیز دلشاد — گه این راند مگس گاه آن کند باد
چو [شه] بنشسته ماند ساعتی چند — پدید آید ز نو نو حکمتی چند
دگر شه باز گردد با دل شاد — نهد چتر سریر باد خود باد
فرود آید بجای خود شتابان — شود دیگر ره از هر دیده پنهان
همان تمثالها بیکار مانند — ز دوری شهنشه خوار مانند

چو دیگر بار شاهنشاه آید
همان نیرنگها دیگر نماید

زہی پاشیب کز بس استواری | مجرہ زیر پاش افتد بخواری
بران صحن صفه کردند بر پای | رواقی کز بلندی شد فلک سای
برآمد چارسویش چار منجوق | کہ ہر یک میل زد در چشم عیّوق
جنان منجو قہا سر بر فلک برد | کہ چرخ کوز را شد پشت خم خورد
درخت سدره را تشیر کردند | بصورت جنتی تدبیر کردند
رواقی نے کہ از نزہت بہشت ست | گلش از چشمۂ حیوان سرشتست
ز نورش خیره چشم آفتابست | ز مینایش دل مینو خرابست
گر اقلیدس بہ بیند نقش بندیش | کند تعویذ جان از ارجمندیش
خجل از رفعتش فیروزه طارم | ارم از نزہتش در خویشتن گم
جہان چون دید از رفعت عروجش | ہمی خواند بجان ذات البروجش
سر منجوق تیر چرخ سایش | فلک را آنچنان در شد بپایش
کہ گرنی بر ستونش تکیہ می کرد
فتادی بر زمین از غایت درد

صفت مسند و چتری کہ چون اورنگ جمشید و چتر خورشید بارونق و بہاست و نعت دو ہیکل کہ چون دو پیکر بمروحہ بر پاست

درون آن رواق چرخ بنیاد | چو تختی مسندی بنہاد استاد
نہ مسند کو فره از تخت جم بود | کہ تخت جم از و صد پایہ کم بود
دگر نزدیک او چتری مہیاست | کہ پنہانست دایم گرچہ پیداست

چو وقت آید که ریزد آب بر سر　　اشارت گر کند شه سوی پیکر
فرود آید ازان افتابه آبی　　که نی آهسته باشد نی شتابی
اگر گوید شه آب گرم باید　　فرستد آنچنان آبی که شاید
دگر سردی بود از آب دلخواه　　فرود آید ازان انبوبه ناگاه
وگر شه معتدل آب آرزو کرد　　دهد آبی همی نی گرم نی سرد
وگر دیگر نباشد حاجت آب　　بگوید شه برای آب مشتاب
اگرچه نایژه باشد گشاده　　شود از نایژه آب ایستاده
فلک هر چند دارد دیدها باز　　کجا دیدست شاهی گو بدین ساز
نفاد امر او را بی درنگی　　کمر بربسته باشد چوب و سنگی
زهی فرمان دهی کز ناگزیری　　جمادش میکند فرمان پذیری

صفت رواق و پاشیبی که نه رواق فلک شیب پا دارد

چو فارغ شد ز کار یک محل دل　　بترتیب دوم جا گشت مائل
نمود اندیشهٔ از راه فرهنگ　　که پیدا شد چنین فرخنده نیرنگ
عمل داران کمر بستند در کار　　هنرها یک بیک کردند اظهار
نخستین مرتفع صحنی گشادند　　که بر صحن جنان ترجیح دادند
یکی صفه بران صحن دل آرای　　چو کاخ آسمان کردند برپای
نهاده بر صفه پاشیبی الحق　　که نتوان رفت ازو بر چرخ ازرق
چه پاشیبی که پایش چرخ سایست　　بشیبی چرخ و چرخش شیب پایست

صفت حمامی که درو خادمه قایم و بخدمت کمربسته دائم اند

ببین در گنبد شرقی جنوبی   که رضوان زو کند دریوزه خوبی
از ان گنبد که چون حمام گرست   بهشت عدن از سردی انشرمست
بود دیوار آن گنبد گچ و سنگ   که بنّا راست کردستش بفرهنگ
بقدر چار گز بالای دیوار   مهندس کرده نیرنگی نمودار
بران بالا کنیزک پیکری هست   که باشد دائمش افتابه بر دست
بود پیوسته آن تمثال قائم   دران افتابه باشد آب دائم
بود انبوبهٔ افتابه هموار   کشاده آب ازو باشد پدیدار
ز افتابه نمی ریزد گهی آب   مگر آن دم که شه جوید ازو آب
دری پایان آن دیوار باشد   که آن در محکم و مسمار باشد
درون در یکی حجره نهانیست   درو از حکمت یونان نشانیست
دران حجره کنیزی هست پرفن   بدستش امله بر با ظرف روغن
ز چوبست آن کنیز خوب رخسار   کزو آید چنین حکمت پدیدار
برون در نهاده کرسی خوب   ز سنگ مرمر آن کرسی نه از چوب
چو وقت غسل فرمودن شهنشاه   نشیند بر سر کرسی یکی جاه (کذا)
بتقدیر خدا آن در شود باز   همان صورت برآید با صد اعزاز
دهد آن ظرف روغن از سر رای   بحجامی که باشد پیش برپای
چو بدهد آمله خود باز گردد   بدان خلوت سرا دمساز گردد

که اندر سایهٔ آن سرو آزاد	شگفته جان نیلوفر بود شاد
درون هر یکی باشد بصد ناز	ستاده صورتی همچون بط و قاز
بهنگام عمل بی عیب و بی نقص	بنوبت هر یکی باشند در رقص
بخیزد زان گل و زان مرغ باران	چو خیزد ز ابر بهمن در بهاران
دگر کردست دانای خردمند	درین گنبد بدانش حکمتی چند
بقرب پنج گز بالای دیوار	که آنرا پای گنبد خواند معمار
بود بر چار حدش چار کرسی	بگویم با تو شرحش گر بپرسی
بروی هر یکی صندوقی از سنگ	مرتب کرده استادش بفرهنگ
بود بالای هر صندوق سنگین	دوگان صورت همه زیبا و رنگین
ولیکن هر یکی از چوب باشد	که در پاکوفتن مرغوب باشد
درین گنبد بود هم طاقکی خرد	که گویی از طاق نه گنبد بدر برد
نهالی در درون طاق خوردست	که از خرشید و زمه دست بردست
پس این طاق صندوقیست دیگر	دران صندوق پنهان سنجی از زر
بهر دم کان نهال طوبی آثار	بسان ابر نیسان گشت دربار
برآرد سنج آوازی ز صندوق	رساند نغمه را در گوش عیوق
همان صورت که باهم رای دارند	بدان صندوق سنگین جای دارند
بسان دلبران در جلوه آیند	دگرگون هر یکی رقصی نمایند
برقص و نغمه گرچه یار باشند	بنوبت هر یکی در کار باشند
گهی این رقص و گاه آن نغمه آرد	گهی زین مرغ دگه زان نخل بارد

ازان در ها شود ناگه یکی باز — شود پیدا ازان در جملهٔ راز
برآید تختهٔ چون لوح محفوظ — که تا سائل شود زان لوح محظوظ
چو زان در فتحیاب خویش یابد — ازان تخته جواب خویش یابد
شود آن اسم و آن نیت نمودار — کند از نفع و ضر آن خبردار
زیک در چون که برخواند جوابی — پدید آید زغیبش فتحبابی
زهی دانا که صندوقی چنان کرد — که علم غیب ازو حاصل توان کرد

صفت گلبنی که گلهای چمن بهشت ازو رنگ و بو گیرند و بلبلان باغ جنت از مرغانش نغمه پذیرند

بود در گنبد غربی جنوبی — درختی باردر چون شاخ طوبی
بروی کرسی ای (کذا) از سنگ مرمر — بود برپا ستاده آن صنوبر
بزیبائی نهال سرو قامت — نهد بر سدره و طوبی غرامت
تنش از سیم و برگ و بارش از زر — مرصع کرده سر تا سر بگوهر
زهر نوعی بر و گلهای رنگین — بزیبائی همه در خورد تحسین
نشسته بر سرش طاوسی از زر — چو طاوسی بهشتی خوب منظر
بجلوه بال و پر از هم کشاده — چو ان طاوس نر از شوق ماده
بهر شاخی بود مرغان دمساز — بسرسبزی چو طوطی خوش آواز
ازان گلهای بشگفته فراوان — فرو می آید آبی همچو باران
چو در باریدن آید شاخ پربار — چو هنگام بهاران ابر دربار
همه مرغان برقص آیند یکسر — ولیکن رقص هر یک نوع دیگر

دران آواز میدانی چه رازست | که داند هر کسی وقت نمازست
بهر وقت نماز آن مرغ عابد | نهد رو برزمین چون مرد ساجد
برین هم هیچکس را دست رس نیست | بغیر از آب و آتش کار کس نیست
زهی حکمت شناس سیمیائی | که هر دم آورد چوبی در آواز

صفت صندوقی که چون صندوق سینه محل واردات اسرار غیب است

بغربی و شمالی گنبد ای یار | طلسمی بس عجب آمد پدیدار
درون حجره صندوقی بکارست | که درهاش از دو رسته بیت و چارست
مهندس گرچه در کرده دو رسته | ولیکن جمله درهاست بسته
بود بر صدر صندوق یگانه | دو تخته هر یکی سی و دو خانه
بهر یک خانه اش دانا بتدبیر | یگان اسمار حسنی کرد تکبیر
بود بر راست اسمار جلالی | بدیگر سوی اسمار جلالی
نوشته زیر هر اسمی تمییز | ز نیتها و باطن نیتی نیز
بهر کاری که رو دارد عزیزی | و یا دارد کسی حاجت بچیزی
بباید پیش آن صندوق فرخ | کند بر قبلهٔ حاجات خود رخ
نظر بر خانها اندازد از دور | که تا بیند سوال خویش مسطور
چو از یک خانه سازد شکل خویش | نگهدارد چو ایمان در دل خویش
بصدق نیت و اخلاص همدم | توجه آورد بر اسم اعظم
بر آن همت نهد بر عالم غیب | چه رو بنماید از درگاه لاریب

صفت خروسی که وقت نماز گلبانگ برکشد و گوش خروس عرش را برکشاید

بود در گنبد شرقی شمالی　طلسمی پرهنر وز عیب خالی
بود طاقی دران جای کشاده　درو یک پنجره از زر نهاده
نهاده حقه بالای پنجره　که باشد بر سرش طاوسی از زر
خروسی در درون پنجره هست　ستاده چون خروس عرش پیوست
خروسی کو تنی از چوب دارد　ولیکن نغمهٔ بس خوب دارد
خروس عرش چون بردارد آواز　همان نغمه خروس اینجا کند ساز
خروسی نی بتی کردست استاد　که وقت هر نماز آید بفریاد
اگر بت مرد را از دین بر آرد　نگر این بت که راه دین سپارد
چو صبح صادق از جیب افق سر　برون آرد شود عالم منوّر
ببانگ آید چو مرغی مرغ چوبین　که تا طاعت کند مرد نکوبین
وگر ظلّ خور از مقیاس علمت　شود از سایهٔ اصلی زیادت
در آید اول ظهر ای خردمند　زند آن مرغ زرّین نعرهٔ چند
چو از مثلین ظل را بگذرد کار　شود گویا خروس نغز گفتار
چو در جیب افق خور سر فرو برد　چراغ دیدهٔ شماسیان مرد
بود هنگام شام آندم بتمییز　برآرد مرغ زیرک نغمهٔ تیز
عشا باشد شفق چون شد مستّر　برآرد مرغ چوبین بانگ دیگر
کند هرگه که مرغ زیرک آواز　همان طاوس پرها را کند باز

برآید چتر و زه گروه بتمکین　　کشاید هر کسی لب را بتحسین
بآوازی که برخیزد ازان طاس　　شود معلوم هر کس را که شد پاس
بداند بر حساب آنرا که دست است　　که طاس روز و شب همواره شست است
کنند ار این عدد بر هشت قسمت　　بود پاس حقیقی نزد حکمت
شناسد هر کرا ذهن سلیم است　　که یک پاس حقیقی هفت نیم است
محاسب چون بکسر او نظر کرد　　حساب پاس را نوع دگر کرد
چو هفت و نیم آمد حصهٔ پاس　　دو پاس البته باشد پانزده طاس
نخستین پاس کرد از هفت تدبیر　　دوم را هشت پاس آمد بتقدیر
سیم را نیز حصه هفت فرمود　　چهارم کرد باز از هشت موجود
همیشه چار پاسش هفت طاس است　　دگر کان هشت باشد چار پاس است
چو شست آمد همه پاس دل افروز　　بود سی در شب و سی پاس در روز
بهر طاسی که آرد صنج آواز　　برآید آن گل و سازد دهن باز
یکی در نیز ازان در ها کشاید　　به بندد چونکه وقت پاس آید
بروز و شب برآید بانگ ازان طاس　　بخوبی هشت نوبت از پی پاس
همیشه صنج و طاس و در کند کار　　که ناید هیچ تغییری پدیدار
بخدمت این سه باهم یار باشند　　همیشه روز و شب در کار باشند
درین چتر و درین طاس نوا سنج　　که دانا اندرو برده بسی رنج
نباشد حاجت آن سان تعهد　　که سازد از عمل از دست تدبیر

بهر مقدار طاسی کز زمان رفت ‏— یگان در میگشاید تا شود هفت
نماند طاس هفتم را چو مقدار ‏— همه درها شود بسته بیک بار
برینسان باز یک یک میگشاید ‏— چو طاس هشتمی را آخر آید
شود هر هشت در بر بسته دیگر ‏— نخستین طاس دیگر باز از سر
یگان در بار دیگر می گشاید ‏— چنین تا باز طاس هفتم آید
چو طاس هفتمی آهسته گردد ‏— همین درها بیک ره بسته گردد
کند چون بار دیگر صنج آواز ‏— بهر طاسی یگان در می شود باز
چو طاس هشتم آرد رو بانجام ‏— شود بربسته درها باز در شام
بدین ترتیب شب تا روز روشن ‏— گشاید چار نوبت در بدان فن
درین هم دست کس را نیست مدخل ‏— بسان آن گل و آن صنج اوّل

صفت طاقی که در و تخت و چتریست که خسرو تخت نشین طاق سپهر در زیر سایهٔ چتر اوست

بود در صفهٔ غربی یکی طاق ‏— که نبود مثل او دیگر در آفاق
رخ آن طاق را از سنگ مرمر ‏— مشبک کرده بربست است یکسر
درون طاق طاسی را بترتیب ‏— ز ارزیز و ز مس کردست ترکیب
زده تختی به پیش طاق سنگین ‏— بروی تخت چتری کرده رنگین
بود در روز چتر شادی اندوز ‏— بسان آفتاب عالم افروز
چو در طاس شمالی در ز آغاز ‏— گشاید یک و بندد همه باز
درین طاق خجسته از پی پاس ‏— برآید سی صد و شست نغمه از طاس

مشبّک کرده صندوقش بفرهنگ　　که بنماید درونش از رخنهٔ تنگ
زر و گوهر بهم ترکیب کردست　　وز و نیلوفری ترتیب کردست
دران صندوق می دارد نهانش　　چو غنچه بسته می باشد دهانش
اگر مقدار طاسی بگذرد روز　　بفریاد آید آن صنج دل افروز
طنین طاس آن صنج فلک ساز　　بود با طاس گردون چون هم آواز
برون آید ازان صندوق آنگاه　　گل نیلوفری بشگفته چون ماه
بدان رو تازگی ماندن زمانے　　دهد از طاس بگذشته زمانے
دران صندوق باز آید بصد ناز　　چو در صندوق سینه جان دمساز
ازینها هر کسی گیرد قیاسی　　که بگذشت از زمان مقدار طاسی
همیشه روز و شب آن صنج و آن گل　　شود بشگفته و ان دیگر بغلغل
گرت باشد خرد باور بداری　　که اینجا نیست مطلق دستکاری
طلسماتی که می گردد هویدا　　ز تأثیر عناصر گشت پیدا

صفت صندوق هشت حلکه هشت در بهشت بروی هر رش کشاده است

دران صفه که رویش در شمالست　　بود طاقی [که] مانندش محالست
نه طاقی بلکه صندوقی مصمّت　　که در روی هشت در باشد چو جنّت
ولیکن جمله درهاے خجسته　　بود بر روی هر تا اهل بسته
چو آن نیلوفر و صنج خوش آواز　　دهند از طاس بگذشته خبر باز
ازان صندوق پیشانی کشاده　　شود یک در بآسانی کشاده

زهر جانب که باد آید به تقدیر | بگیرد باد را آن در بتدبیر
دران درها شود چون باد را راه | در انبویه در آید باد آن گاه
بتدبیری که مخفی کرد استاد | رسد جائی که باشد حاجت باد
سلیمان نیست لیکن چون سلیمان | بود پیوسته بادش زیر فرمان
دگر جائی دو حوض از سنگ کردست | یکی بکشاده دیگر تنگ کردست
بود بر دائما حوض کلان آب | وزو در حوض خورد آید روان آب
بود در حوض خورد انبویه بسیار | که آب از وی رسد هر جا بمقدار
چو آب و باد و آتش شد روانه | نباشد عالمی جز این سه گانه
اگرچه هر طرف بی حکمتی نیست | بجز تمزیج عنصر علتی نیست
چنان این راز را پوشیده کردست | که جز حیرت نیاید هیچ در دست
اگر خواهی که دانی سر این راز | بگویم یک بیک با خدمتت باز

صفت طاسی نیلوفری که طاس نیلوفر از رشک او سرگردانست

نخستین صفهٔ کو سوی شرقست | که عقل از صنعتش در خویش غرقست
رواقی بس عجب کز طاق گردون | بخوبی و متانت باشد افزون
طلسمی بس عجائب ساز دارد | زمان را در زمین در باز دارد
بدیوار صفه طاقیست بس خورد | که نتواند خرد ره سوی او برد
رخ آن طاق بربستست هموار | درون طاق صنجی ناپدیدار
برون طاق صندوقیست از مس | که از خویش واله می شود حس

از

مثنوی عروة الوثقی

صفت عمارت که عبارت از دیوان العمل است

برون این عمارت کرده استاد | محلّی بهر آب و آتش و باد
بوضعی کش مهندس ساز کردست | سه در بهر سه عنصر باز کردست
بیک جا داده کانونی عجب ساز | وزو کردست در هر سو دری باز
اگرچه آتش کند در وی بهر ماه | ولی گرمی رسد دایم ازان راه
بهر جایی که ز آتش گرم باید | حرارت می رسد چندانکه شاید
دگر جا کرده برجی را بفرهنگ | برای بادخانه از گچ و سنگ
بقدر بیست گز بالای دیوار | مربع خانه کردست معمار
درو جز چار در نیز از زیادت | که در وی می وزد بادش بعادت
بود در هر دری رازی نهانی | که کرد استاد راز از کاردانی
چو بکشایی دری جمله شود باز | یکی بندی همه بستن کند ساز
بسی انبوه ها زین بادخانه | بحکمت کرده هر جانب روانه

عروسی کو زند صد طعنہ بر ماہ | ہمی ارزد بدیدن آخر ای شاہ
تماشا کن درین فیروزہ گلشن | کزو فیروزہ گلشن گشت روشن
بیا از مقدم میمونش بنواز | شہابی را و او را سر برافراز

پادشاہ شاعر کے التماس کو قبول کرتا ہے۔ اِن عجائبات کا معائنہ کرتا ہے اور بیحد خوش ہوتا ہے۔ صلہ میں شاعر کو نقدی کے علاوہ قبای خاص اور تاج و کمر عطا کرتا ہے۔ رومی دیبا کے بقچوں اور خطائی زربفت کے علاوہ دس گانو جاگیر میں ہمیشہ کے لئے عنایت ہوتے ہیں اور اکاسی گھوڑے دئے جاتے ہیں۔

اب میں اپنا مضمون ختم کرتا ہوں اور آخر میں عرض کرتا ہوں کہ ہم شہابی کے بیانات کو خواہ بیان واقع سمجھیں یا محض شاعرانہ تخیل کا پرتو مانیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کی یہ مثنوی ہر حال میں ہماری سنجیدہ توجہ کی مستحق ہے۔

صفحات آیندہ میں اصل کتاب کا وہ حصہ درج کیا جاتا ہے جو مذکورۂ بالا عجائب خانوں اور ان کے عجائبات کا بیان دیتا ہے۔

ملنے لگی۔ ہمارے افسانہ نگاروں کو ایک نیا خیال سوجھا۔ انھوں نے اپنے ہیرو کو اسی قسم کے حوض کے راستے سے طلسم میں پہنچایا ہے۔ چنانچہ ہفت سیر حاتم طائی میں جسے نگار دانش بھی کہا جاتا ہے اور جس کا مؤلف رحمت اللہ ولد شیخ محمد بختاور جلیسری ہے اور جو ۱۱۶۴ھ میں بعد احمد شاہ بادشاہ مرتب ہوئی ہے یہ حوض موجود ہے۔ قصہ یوں ہے کہ حاتم اپنی پہلی سیر میں آدم ماہی کے ساتھ تین روز گذار کر واپس دریا کے کنارے آجاتا ہے اور اپنا سفر شروع کردیتا ہے۔ چلتے چلتے ایک پہاڑ پر پہنچ جاتا ہے جس پر ایک باغ بنا ہے۔ باغ میں ایک درویش سے اس کی ملاقات ہوتی ہے۔ حاتم اپنے مقصد سفر یعنی دشت ہویدا تک پہنچنے کا شوق اس سے ظاہر کرتا ہے۔ درویش پہلے تو حاتم کو اس ارادہ سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے مگر جب اُسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حاتم ہے اور شہزادہ منیر شامی کے لئے یہ صعوبت اختیار کر رہا ہے۔ وہ پوری پوری دلچسپی لیتا ہے اور کہتا ہے کہ دشت ہویدا میں تمہیں طلسم کی پریاں لے جائینگی۔ ان میں ایک خاص پری ہے جب تک اس پری کا ہاتھ تمہارے ہاتھ میں نہ ہوگا تمہیں دشت ہویدا کا راستہ نہیں ملیگا۔ چنانچہ درویش کی ہدایات کو مدنظر رکھ کر حاتم روانہ ہوتا ہے چند روز کے بعد ایک تالاب پر پہنچتا ہے جس کے گرد بہت سے درخت ہیں۔ اتنے میں ایک نوجوان عورت چشمے سے نکلتی ہے۔ حاتم اس عورت کو دیکھ کر اپنی آنکھیں بند کرلیتا ہے وہ اس کا ہاتھ پکڑ کر تالاب میں غوطہ مارتی ہے۔ جب تالاب کی تہ کو حاتم کا پانو چھوتا ہے وہ آنکھیں کھولتا ہے۔ اور اپنے آپ کو اس عورت کے ساتھ ایک باغ میں پاتا ہے۔ پری حاتم کو وہاں چھوڑ کر کسی طرف چل دیتی ہے۔

آمدم برسر قصہ۔ شہابی کا بیان ہے کہ جب یہ محل طیار ہو گئے میں نے جاکر پادشاہ کی خدمت میں ان کی تکمیل کی اطلاع کی اور ان کے ملاحظہ کی دعوت دی ۔

بلند بنا کردند و از ہر چہار طرف آن حجرہ پلہا گذاشتند و دعوی حکیم چون قرابادینات دروغ برآمدہ گریختہ بجای رفت۔ اما حکیم علی گیلانی بعد از ہفدہ سال در لاہور آن چنان حوضی ساخت و میر حیدر معمائی "حوض حکیم علی" تاریخ یافت و آن حوض تاتمام را از زر سیاہ کہ مبلغ بست کرور رسیدہ برساختند" (منتخب التواریخ جلد دوم صـ ۲۲۴ ، نولکشور ۱۲۸۴ھ)

یہ بدایونی کا بیان ہے۔ اسی سلسلہ میں ابو الفضل اکبر نامہ میں لکھتا ہے :-

"درین ولا حکیم علی گیلانی شگرف حوضی برساخت۔ راہی از درونہ آن بکاشانہ برفت و شگفت آنکہ آب ازین برکہ بدانجا در نمی شد۔ مردم فروشدہ براہ پژوہی فراوان رنج بردی و بسیار آزار یافتہ از نیمہ راہ باز گردیدی (جلد سوم ۱۰۰۴ھ = سال سی و نہم صـ ۶۵۱ سطر ۲۴-۱-س-ب ۱۸۸۶ء)

یہی نہیں بلکہ خود جہانگیر بادشاہ اپنی توزک میں بالفاظ ذیل ۳ھ۔ جلوس (م ۱۰۱۷ھ) میں اس طرح ذکر کرتا ہے :-

"روز یک شنبہ بیست و سوئم بخانۂ حکیم علی بتماشائی حوضی کہ مثل آن در زمان حضرت عرش آشیانی در لاہور ساختہ بود با جمعی از مقربان کہ حوض را ندیدہ بودند رفتم۔ حوض مذکور شش گز در شش گز است و در پہلوی حوض خانۂ ساختہ شدہ در غایت روشنی کہ راہ بآن خانہ ہم از درون آب است و آب ازین راہ بدرون در نمی آید۔ دہ دوازدہ کس در آنخانہ صحبت میداشتند از نقد و جنس آنچہ در وقت او گنجید پیش کش نمود۔ بعد از ملاحظۂ خانہ و در آمدن جمعی از نزدیکان بدانجا حکیم را بہ منصب دو ہزاری سرفراز ساختہ بدولت خانہ معاودت نمودم (صـ ۷۳ توزک جہانگیری)

معلوم ہوتا ہے کہ حکیم علی کے حوض نے ان ایام میں کافی شہرت حاصل کر لی ہے جس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس کی صدائے بازگشت کچھ عرصہ کے بعد جدید افسانوں میں

حوض کا خیال بہت ممکن ہے کہ شہابی کے عہد سے قدیم ہو مگر مجکو اس وقت تک کوئی ایسا حوالہ نہیں مل سکا ہے اور شاید یہ کہنا بھی قرین صحت ہے کہ وہ ایک حد تک کسی اصلیت پر بنیاد پاتا ہے۔ شہابی سے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد جلال الدین اکبر کے عہد میں ہم ایسے حوض کا ذکر کتب تاریخ کے اوراق میں پڑھتے ہیں۔ عبدالقادر بدایونی اپنی مشہور تاریخ میں ایک موقعہ پر لکھتے ہیں :-

"اس سال کوئی حکیم فتحپور پہنچا اس نے دعویٰ کیا کہ وہ ایسا مکان بنا سکتا ہے جس کی حدود اربعہ پانی میں ہوں گی اور اس میں پہنچنے کے لیئے پانی میں غوطہ لگانے کی ضرورت ہوگی مکان میں آدمی جا سکتا ہے مگر پانی نہیں داخل ہو سکتا اس مقصد کے لیئے شاہی محل کے صحن میں بیس گز لمبا اور بیس گز چوڑا حوض طیار کیا گیا جس کی گہرائی تین گز تھی۔ حوض کے اندر پتھر کا ایک کمرہ تیار کیا گیا۔ اس کی چھت پر ایک بلند منارہ بنایا اور مکان کے چاروں طرف سیڑھیاں طیار ہوئیں مگر حکیم اس دعوے میں اپنی قرابادین کی طرح صادق ثابت نہ ہوا اور اپنا منہ لے کر کسی طرف غائب ہو گیا۔ لیکن اس واقعہ سے سترہ سال بعد حکیم علی گیلانی نے شہر لاہور میں ایسا حوض واقعی طیار کیا۔ اور میر حیدر معمائی نے "حوض حکیم علی" سے ۱۰۰۳ھ اس کا مادۂ تاریخ برآمد کیا۔ شہنشاہ نے اس حوض کو پیسوں سے بھروایا جس میں بیس کروڑ سما سکے"۔

میں اصل عبارت بھی یہاں نقل کر دیتا ہوں :-

"دریں سال حکیمی در فتحپور آمدہ گفت کہ خانۂ می تواں ساخت کہ در سر چہار طرف آں آب باشد و دراں غوطہ زدہ بخانہ درآیند و آب نفاذ نکند۔ بایں تقریب حوضی بیست گز از بیست گز وعمق آں سہ گز در صحن دولت خانہ ساختند و درون آں حجرۂ سنگین و بر سقف آں منارۂ

ہے کہ پانی کے نیچے اُسے ایک دروازہ ملتا ہے۔ اس دروازہ میں گھس کر وہ ایک کمرہ میں داخل ہوتا ہے اگرچہ انسان دروازہ سے کمرہ میں داخل ہوجاتا ہے لیکن پانی کمرہ میں نہیں جاسکتا کمرہ میں بزم طرب مرتب ہے مسند لگی ہے۔ فرش بچھا ہے۔ مطرب بخور اور بادہ و نقل مہیا ہیں انسان جب ان اشیا سے کچھ عرصہ محظوظ ہوکر واپس آنا چاہتا ہے دروازہ میں سے لوٹ کر پانی میں داخل ہوجاتا ہے اور ایک ہی غوطہ میں پانی کی سطح پر آجاتا ہے۔

ہمارے افسانوں میں جو طلسم اور طلسمات سے تعلق رکھتے ہیں ہم کئی موقعوں پر پڑھتے ہیں کہ فلاں طلسم کا راستہ پانی کے حوض میں سے تھا اور طلسم کشا کے لئے لازم تھا کہ طلسم میں داخل ہونے کے لئے حوض میں غوطہ لگائے وغیرہ طلسم ہوشربا اور اس کے سلسلہ کی داستانوں میں بیشمار موقعوں پر ہم اس حوض سے دوچار ہوتے ہیں۔ نسیم نے اپنی مشہور مثنوی میں بھی اس حوض کا ذکر کیا ہے ؎

اک حوض پر آب و تاب دیکھا　　سرچشمۂ آفتاب دیکھا
غوطہ جو لگا کے سر اٹھایا　　نہ حوض وہ آب کچھ نہ پایا

اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے افسانہ نگاروں میں ایسے حوض کا تخیل موجود رہا ہے۔ مگر کیا شہابی کے ہاں حوض کا بیان اسی عام تخیل کی صدائے بازگشت ہے یا وہ کسی حقیقت پر مبنی ہے؟ اس کے متعلق اس قدر یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ نہ صرف شہابی کے عہد میں بلکہ اس سے کئی صدی بعد تک ہمارے افسانوں میں کسی ایسے حوض کا تخیل تعمیر نہیں ہونے پایا ہے اور نہ اس کے آثار ملتے ہیں۔ مسلم ہندوستان میں افسانہ نگاری نے اُس عہد تک کوئی قابل اعتنا ترقی نہیں کی ہے اور وہ انہی قصص و افسانوں پر قانع ہے جو اُسے ایرانی و ہندی ذرائع سے ملے ہیں اور نہ ان میں کوئی قابل ذکر اضافہ کیا ہے۔

ایک اور طرف دیوار میں دو کرسیاں نظر آتی ہیں جن پر سنہری پتلیاں قائم ہیں مشرقی سمت والی کرسی پر ایک ہرن ہے اور مغرب کی کرسی پر ایک شیر ہے جو آہو کے گھات میں ہے جب تم شیر کا کان مروڑتے ہو ہرن کے منہ سے پانی بہنے لگتا ہے ؎

دہی گر شیر نر را گوشمالے فرسند آہو مشکین زلالے

اگر ہرن کے کان کو مڑوڑا جاتا ہے. شیر کے منہ سے پانی بہتا ہے.

تیسری طرف ایک نئی حکمت ملاحظہ ہوتی ہے. ایک طاق ہے جس میں ایک پہیہ قائم ہے جو ہر وقت متحرک ہے وہ لمحہ بھر کے واسطے بھی گردش سے آرام نہیں کرتا گویا وہ پیکر کھانے کے لئے بنایا گیا ہے اگر کوئی طاقتور شخص اس گردش پیہم سے اُسے روکنا چاہے تو پہیے کو پکڑ کر روک سکتا ہے لیکن جہاں چھوڑا گیا وہ بدستور جنبش دائمی میں مصروف ہو جاتا ہے۔

یہ گویا چرخ دائم السیر ہے۔ اور صدائے بازگشت ہے قدما کے اس عقیدہ کی کہ ایسا چرخ طیار کیا جا سکتا ہے جو بغیر کسی خارجی طاقت کی امداد کے ہمیشہ متحرک رہ سکے حالانکہ دائم السیر کا نظریہ بھی اسی قدر بے حقیقت ہے جس قدر کہ کیمیا گری کا خبط۔ اگرچہ اس کی جستجو میں مغرب و مشرق صدیوں تک پریشان رہے ہیں ۔

شہابی کا بیان ہے کہ جب وہ تینوں محل مع ان کی نیرنگیوں اور عجائب کے طیار ہو چکے پادشاہ نے مجھے حکم دیا کہ اب حوض طیار ہونا چاہئے جس میں دانش کے ساتھ نیرنگی کا عنصر بھی ہو میں نے تعمیل ارشاد شاہی میں استادان چابکدست کو بلوایا اور ضروری سامان فراہم کیا گیا۔ باغ خاص میں ایک عمارت چار طاق بنائی گئی۔ اس کی چھت پر ایک حوض تعمیر ہو جو قد آدم سے زیادہ گہرا ہے۔ جب آدمی اس حوض میں غوطہ لگاتا ہے وہ یہ عجائب دیکھتا

اسی رواق میں ایک اور طلسم نہاں ہے۔ اس کے شمالی بازو میں ایک مربع طاق ہے جس میں ایک کرسی دھری ہے۔ طاق کا دروازہ جالیدار ہے۔ کرسی مثمن پہلو کی منقش ہے۔ اس پر ایک جام زرّین رکھا ہوا ہے جو شربت سے بھرا ہے لیکن جام کرسی یعنی میز کے ساتھ چسپاں ہے جب بادشاہ کسی شخص کے ساتھ مذاق کرنا چاہتا ہے اسے کہتا ہے کہ تم پیاسے معلوم ہوتے ہو۔ سامنے وہ شربت کا گلاس بھرا رکھا ہے جاؤ پی آؤ۔ جب آدمی جا کر گلاس کے قریب منہ لے جاتا ہے۔ دیکھتا ہے کہ گلاس بالکل خالی ہے۔ شرمندہ ہو کر منہ ہٹا لیتا ہے۔ اس وقت اُسے نظر آتا ہے کہ گلاس بدستور شربت سے بھرا ہے۔ وہ پھر منہ قریب لے جاکر شربت پینے کی کوشش کرتا ہے۔ شربت پھر غائب ہو جاتا ہے اور گلاس خالی نظر آتا ہے۔

جب یہ حکمت سرا بھی طیار ہو گئی شاہی فرمان کے مطابق ایک اور محل طیار ہوا جس کا نام دھارا مندی ہے۔ جب کوئی شخص اسے دیکھنے آتا ہے یہ محل برسنے لگ جاتا ہے جس طرح بہار کے موسم میں ابر بہار برستا ہے۔ اسی طرح یہ محل بھی برستا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اور حکمتیں بھی ہیں۔

ایک حجرے میں ایک کمان کی شکل کا طاق ہے جس کے نیچے ایک قانون رکھا ہے اگرچہ کوئی سازندہ موجود نہیں ہے لیکن اس قانون سے برابر نغموں کی آواز آرہی ہے۔

دوسری طرف ایک اور طاق ہے جس میں دو جنگ آزما پوشیدہ ہیں۔ دونوں کے ہاتھ میں نیزے ہیں اور ڈھالیں بھی ہیں۔ طاق کے پیچھے ایک نقارہ ہے اور علم بھی ہے۔ نقارہ بجنا شروع ہوتا ہے۔ علم بلند ہوتا ہے اور دونوں جنگ آزما اپنی اپنی گھات سے نکل کر حملہ آور ہوتے ہیں وہ تاک تاک کر ایک دوسرے کے سینے پر نیزے مارتے ہیں اور اپنا کمال دکھلاتے ہیں۔ اس کے بعد علم اتر جاتا ہے اور نقارہ خاموش ہو جاتا ہے۔

کرتا ہے اور بلندی پر کی مورت کے سر اور دیگر اعضا رجڑنے لگتے ہیں حتیٰ کہ آخری سیڑھی تک پہنچنے سے پہلے پہلے پتلی کمان میں تیر جوڑ کر طیار ہوجاتی ہے اور جونہی آخری سیڑھی پر آدمی اپنا قدم رکھتا ہے۔ پتلی تیر مار کر اس آدمی کا کام تمام کر دیتی ہے۔

خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ مصنف کا بیان ہے کہ جس وقت پادشاہ مسند پر رونق افروز ہوتا ہے۔ قریب کے حجرہ میں جشن شروع ہوجاتا ہے۔ پتلیاں اپنا اپنا ناچ دکھاتی ہیں۔ مجیرے نے۔ چنگ اور دنبل بجنے لگتے ہیں۔ یہ بزم موسیقی کچھ دیر قائم رہتی ہے۔ جب ختم ہوجاتی ہے دروازہ بند ہوجاتا ہے۔ پاؤ گھڑی کے بعد دروازہ پھر کھلتا ہے اور منظر بالکل بدلا ہوتا ہے۔ سامنے دو پہلوان نظر آتے ہیں جو خم ٹھونک کر ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہیں اب وہ ایک دوسرے پر جھپٹتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کے بال پکڑ لیتے ہیں۔ کبھی یہ مغلوب اور وہ غالب کبھی وہ مغلوب اور یہ غالب ہوجاتا ہے۔ الغرض دیر تک کشتی ہوتی ہے۔ جب دونوں تھک کر چور ہوجاتے ہیں دروازہ بند ہوجاتا ہے۔ جب دوبارہ کھلتا ہے دربار کا نقشہ آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے۔ ایک تخت مع چتر ہے تخت پر ایک شاہ والاجاہ جلوہ فرما ہے امراء دو رویہ کمر بستہ کھڑے ہیں۔ فوجیوں کے گھوڑے پا بکمر بیٹھے ہیں۔ ہاتھیوں کی قطار ہے ایک تیر پرتاب کے فاصلے پر دربان و حاجب کھڑے ہیں۔ جب دربار ختم ہوجاتا ہے۔ دروازہ پھر بند ہوجاتا ہے۔ اب کی دفعہ جب کھلتا ہے شکارگاہ کا منظر آنکھوں کے روبرو ہوتا ہے۔ کتّے ہرن کا تعاقب کر رہے ہیں۔ شیر گوزن پر دانو کرتا ہے۔ اور چیتا کوتاہ پایہ پر گھات کر رہا ہے اتنے میں دروازہ بند ہوجاتا ہے۔ جب پھر کھلتا ہے۔ میدان جنگ و جدال تماشائی کے سامنے ہوتا ہے۔ فوجیں زرہ بکتر میں غرق ہیں۔ سوار یلغار کر رہے ہیں۔ تیر چل رہے ہیں۔ تلواریں سر گرا رہی ہیں۔ آخر دروازہ بند ہوجاتا ہے۔

سیاجوں نے کیا ہے۔ ابو مطیع بلخی نے بھی ایک گھڑی تیار کی تھی[ؔ]۔ ممالک اسلام میں ساعت شماری گھنٹوں کے حساب سے ہوتی تھی یعنی رات اور دن کو چوبیس گھنٹوں میں تقسیم کیا جاتا تھا شہابی چونکہ ہندوستانی ہے اس لئے وہ ہندی طریقہ کے مطابق رات دن کو آٹھ پہر اور ساٹھ گھڑیوں میں تقسیم کرتا ہے۔

ہمارا شاعر اس عمارت کے دو تین اور عجائب بیان کرتا ہے جن کو میں بخوف طوالت ترک کر کے دوسرے محل کی طرف توجہ دیتا ہوں۔ اس کے لئے سب سے پہلے ایک صحن طیار کیا گیا اس پر ایک صفہ (چبوترہ) بنایا گیا جس کے سیڑھیاں اور چھت بھی ہے۔ چبوترہ پر مسند بچھی ہے جس پر ایک مرصع چھتری ہے۔ دونوں جانب دو مورتیں ہیں ایک کے ہاتھ میں زردوزی 'رومال' ہے دوسری کے ہاتھ میں مگس ران ہے۔ جب بادشاہ زینہ پر چڑھتا ہے اور مسند کے قریب آتا ہے چھتری بلند ہونے لگتی ہے۔ تا آنکہ چار گز کی بلندی تک پہنچ کر قائم ہو جاتی ہے۔ جب بادشاہ مسند پر آ کر بیٹھ جاتا ہے چھتری کھل جاتی ہے۔ دونوں پتلیاں اپنا کام شروع کر دیتی ہیں۔ ایک رومال ہلانے لگتی ہے۔ دوسری مگس رانی کرتی ہے۔ جب بادشاہ مسند سے اُٹھ کر چلا جاتا ہے۔ چھتری بند ہو کر نیچے اُتر آتی ہے اور پتلیاں اپنا اپنا کام بند کر دیتی ہیں۔ یہ طلسم اس مشہور طلسم کے مشابہ ہے جس میں ایک آدمی زینہ پر چڑھنا شروع

[ؔ] ابو مطیع کے ذکر میں کتاب گنج دانش من معتمد السلطان محمد تقی خان طبع طہران میں رقوم ہے:-
'ابو مطیع بلخی مردی حکیم و فاضل و جہاندیدہ بودہ با علمای اعلام و فضلای انام در آن زمان صحبتہا داشتہ و از علوم عقلی و نقلی و تعبدی و تعقلی با خبر بودہ سہ تمتع زہر گوشۂ یافتہ + زہر خرمنی خوشۂ یافتہ ' در مدتہای مدید در اقطاع و ارباع زمین گشتہ و ہر گوشۂ جہان را سیر نمودہ و از اکثر جاہا و کارہا باخبر بودہ تا دران اوان کہ در بلخ ابو العباس کوسہ حاکم شدہ بود کہ نسبتش بہ ابو اسمٰعیل سامانی می رسید ابو مطیع باندیشۂ اینکہ از علوم صنعتی کردہ چیزی ترتیب دہد کہ نزد امیر بردہ ہم بوسیلۂ آن ہنر بدانجا تقربی جوید و ہم نامی گذاشتہ باشد لاجرم سہ دستگاہ از چوب وغیرہ بساخت یکی آنکہ از انہا کہ صورت آدمی بود طبلی بگردن درجلو رو داشت و مرغی بالای سرش و ہر ساعتی کہ از روز بر آمدی آن مرغ بال زدی و خواندی و آن آدم طبل زدی کہ صدا و صوتش بسیار دور رفتی و تمام مدت بیست و چہار قسمت شبانہ روز را معین ساختی و بواسطۂ لنگری بودہ کہ در خودش تعبیہ کردہ بود کہ دیدہ نمی شد"
مسلمانوں کے ہاں گھڑیوں کے رواج کے متعلق مزید اطلاع ڈاکٹر عبدالستار صدیقی ایم اے۔ پی ایچ۔ ڈی کے اس مضمون سے حاصل کی جا سکتی ہے جو موصوف نے رسالۂ اسلامک کلچر حیدر آباد میں صفحہ ۲۵۱-۲۴۵ "مسلمانوں میں ساعت سازی" کے عنوان سے دیا ہے۔ سارٹن کی تاریخ سائنس (واشنگٹن سنہ ۱۹۳۱ء) میں بھی جستہ جستہ مقامات پر مفید اطلاع محفوظ ہے۔

یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ چونکہ پندرہ گھڑیوں کے دو پہر ہوتے ہیں اس لئے پہلے پہر کو ساٹ گھڑی کا اور دوسرے پہر کو آٹھ گھڑی کا مان لیا۔ اسی قیاس پر تیسرا پہر پھر سات گھڑی کا اور چوتھا پہر آٹھ کا مانا گیا۔ گویا دن رات آٹھ پہر ہیں چار پہر سات سات گھڑی کے اور چار پہر آٹھ آٹھ گھڑی کے ہوئے چونکہ کل گھڑیاں ساٹھ ہیں اس لئے تیس دن کی اور تیس رات کی ہوئیں۔

شرقی شمالی گنبد میں ایک کشادہ طاق ہے جس میں ایک زرّین پنجرہ رکھا ہے۔ پنجرہ پر ایک حقہ ہے جس پر ایک زرّین طاؤس ہے۔ پنجرہ کے اندر ایک چوبین مرغ ہے جو ہر نماز کے وقت اذان دیتا ہے۔ جب صبح صادق شروع ہوتی ہے اس کی اذان کی آواز آتی ہے جب آفتاب ڈھلنے لگتا ہے اور ظہر کا وقت آجاتا ہے مرغا پھر بانگ دیتا ہے۔ عصر اور مغرب کے وقت پھر اس کی اذان سنی جاتی ہے۔ عشا کے وقت بھی وہ اذان دیتا ہے مختصر یہ کہ ہر نماز کے وقت اذان دیتا ہے۔ مصنف جیسا کہ اس کا قاعدہ ہے اس مرغ کی ساخت اور اصلی حکمت سے ہمیں کوئی اطلاع نہیں دیتا صرف اسی قدر اشارہ کرتا ہے کہ ہوا اور آگ سے یہ طلسم طیار ہوا ہے ؎

بہ ایں ہم ہیچ کس را دسترس نیست بغیر از باد و آتش کار کس نیست
زہی حکمت شناس سیمیا ساز کہ ہر دم آورد چوبے در آواز

شاعر نے اوپر جس عمارت کا ذکر کیا ہے وہ گویا اس عہد کا گھنٹہ گھر ہے جو رات دن کی ساعت شماری کے علاوہ نماز کے اوقات کی بھی تعیین کرتا ہے۔ اس ایام میں کچھ اسی قسم کی گھڑیوں کا رواج تھا۔ ہمیں تاریخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تیسری ہجری ہی سے مسلمان ایسے آلات بنا رہے تھے جن کا مقصد اوقات شماری تھا مسجد دمشق کی گھڑی کا ذکر کئی

کہ ایک گھڑی گذر گئی ہے۔ قصہ مختصر رات دن کے چوبیس گھنٹے ہر گھڑی کے بعد گھڑیال برابر بجتا ہے۔ نیلوفر نکلتا ہے اور پھر صندوق میں غائب ہو جاتا ہے۔

محل کے شمالی صفہ میں ایک اور طاق ہے جسے دربستہ صندوق کہا جا سکتا ہے اس کے آٹھ دروازے ہیں اور سب بند ہیں۔ جب گھڑیال بجتا ہے اور کنول برآمد ہوتا ہے اُسی وقت صندوق کا دروازہ کھل جاتا ہے اور ہر گھڑی کے بعد ایک ایک دروازہ کھلتا جاتا ہے حتّٰی کہ سات دروازے بالترتیب کھل جاتے ہیں۔ آٹھویں گھڑی میں دروازے کھلتے اور بند ہوتے رہتے ہیں اور گھڑی کے اختتام پر آٹھوں دروازے بند ہو جاتے ہیں اور پھر یہی عمل شروع ہو جاتا ہے۔

مغربی صفّہ میں ایک اور طاق ہے جس پر سنگ مرمر کی ایک جالی لگی ہوئی ہے اس کے اندر مس اور ارزیز کا ایک گھڑیال ہے۔ اس سنگین طاق کے سامنے ایک تخت ہے جس پر ایک رنگین چھتری لگی ہے۔ دن کے وقت یہ چھتری آفتاب کی طرح چمکتی ہے جب شمالی طاق میں گھڑی کے دروازے کھلنے اور بند ہونے لگتے ہیں اس طاق میں پہر کا حساب رہتا ہے جس کے لئے تین سو ساٹھ آوازیں گھڑیال سے نکلتی ہیں ؎

چو در طاس شمالی در زآغاز　　کشاید یکیک و بندد ہمہ باز
دریں طاق خجستہ از پئی پاس　　برآید سی صد و شست نغمہ از طاس

اس وقت یہ چھتری بند ہو جاتی ہے گویا پہر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد شاعر اس عہد کی اوقات شماری کی تشریح میں کہتا ہے کہ ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ رات اور دن کی ساٹھ گھڑیاں ہوتی ہیں۔ حساب دان جانتے ہیں کہ اگر ساٹھ کو آٹھ پر تقسیم کیا جائے تو حاصل قسمت پہر ہونگے اس حساب سے ساڑھے سات گھڑی کا ایک پہر ہوا لیکن کسر سے بچنے کے خیال سے

ہے کہ اس عمارت میں ایک مقام علیحدہ ہے جو آب و آتش کے واسطے بنایا گیا ہے اس کی وضع ایسی ہے کہ اس کے تین در تینوں عنصروں پر کھلتے ہیں۔ ایک مقام پر کانون بنائی گئی ہے جس کے ہر طرف دروازے ہیں اس میں آگ جلائی جاتی ہے اور اس کی گرمی بقدر ضرورت ہر جگہ پہنچتی ہے۔ ایک طرف ایک برج ہوا کے لئے تعمیر ہوا ہے جو گچ اور سنگ کا بنا ہے وہ ایک مربع خانہ ہے جس کے چار دروازے ہیں ہوا اس میں حسب عادت چلتی رہتی ہے۔ اس میں خوبی یہ ہے کہ جب ایک دروازہ کھول دیا جاتا ہے باقی کے تینوں دروازے آپ سے آپ کھل جاتے ہیں اور اگر ایک بند کر دیتے ہیں باقی دروازے خود بخود بند ہو جاتے اس بادخانہ کی بہت سی ٹونٹیاں ہیں۔ ہر سمت کی ہوا دروازوں کے ذریعہ سے اندر پہنچ جاتی ہے اور ٹونٹیوں میں داخل ہو جاتی ہے اور ان کے ذریعہ سے جہاں جہاں ہوا کی ضرورت ہوتی ہے پہنچائی جاتی ہے۔ پھر دو حوض ہیں ایک بڑا ہے دوسرا چھوٹا ہے۔ بڑے حوض میں پانی بھرا ہوا ہے جس سے چھوٹے حوض میں پانی پہنچتا رہتا ہے۔ چھوٹے حوض میں ٹونٹیاں لگی ہیں۔ ان کے ذریعہ سے حسب ضرورت پانی ہر جگہ پہنچایا جاتا ہے۔

اس کے بعد شاعر ان عجائب خانوں کا یکے بعد دیگرے ذکر شروع کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ شرقی صفہ کی دیوار میں ایک چھوٹا طاق ہے جس کا منہ اوپر سے ڈھکا ہے۔ طاق میں ایک صنج (گھڑیال) ہے۔ طاق سے باہر ایک جالیدار صندوق ہے اس میں سونے اور جواہرات کا ایک نیلوفر تعبیہ ہے۔ جب ایک گھڑی (طاس) دن گذر جاتا ہے وہ گھڑیال بجتا ہے اور اس کی آواز دور دور تک پہنچتی ہے۔ اس وقت نیلوفر کا پھول صندوق سے نکل آتا ہے اور کچھ دیر باہر ٹھہرتا ہے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے

کا مظہر ہے

خرد میگفت نیز م کای ہنرمند   تنوری گرم داری نان در وبند
چو داری زور بازو پنجہ بکشائے   جہانرا دستبرد خویش بنمائے
بدل نیرنگہائے عالم افروز   کہ پنہان داشتی از بہر امروز
چو دیدی رغبت خسرو کہ بیش است   اگر پیدا کنی بر جائے خویش است
بفرمان خرد گشتم گہر سنج   برآوردم ز خاطر گوہرین گنج
متاعی را کہ خسرو بد خریدار   برون کردم چو دیدم گرم بازار
ز سینہ نقدہای خانہ خیزم   چو شہ خواہد چرا بیرون نریزم
اگرچہ داشتم گنجینہ بسیار   نمودم آنچہ خسرو بد طلبگار
نہ بینی جوہری را ای برادر   کہ دارد در گرہ ہر جنس جوہر
ولیک آن آورد بیرون ز دوکان   کہ یابد مشتری را طالب آن
چو میل طبع خسرو بر تماشاست   ضرورت بایدم کردن ہمان راست
ز آب و باد و آتش بر خاک   برآوردم طلسماتے خطرناک
دران حکمت سراکز من نشانیست   بسی اعجوبہای آسمانیست

وہ مدعی ہے کہ عناصر کے ساتھ کواکب کی تمزیج سے عجیب عجیب حکمتیں ظاہر کی جاسکتی ہیں اس میں کسی قسم کی شعبدہ بازی کو دخل نہیں ہے اور صرف اس حکمت سے کام لیا ہے جو عناصر یا بسائط پر مبنی ہے۔

شہابی طلسمی عجائب خانوں کے ذکر سے پہلے ایک عمارت کا ذکر کرتا ہے جسے 'معمل' کہنا چاہئے مگر وہ اسے 'دیوان العمل' کے نام سے یاد کرتا ہے وہ کہتا

گذشتن اور گذاشتن کے تمام صیغوں میں ذال معجمہ کے بجائے دال مہملہ کے ساتھ پدیرفتن
گدشتن وگداشتن لکھنا۔ نفاذ اور تعویذ کو دال مہملہ کے ساتھ اور خدای۔ مادر و پدر
خدمت کو ذال معجمہ کے ساتھ لکھنا۔ فرشتہ کو باضافۂ یا فریشتہ اور دوزخ کو زای فارسی
کے ساتھ دوژخ تحریر کرنا۔ شین اور ثی کے نقاط کو ہے کے شوشہ کی شکل میں ("
اور سو و اور شود کو جب لمبے شین کے ساتھ لکھے جائیں درمیان میں پیوند دیکر
اور شود لکھنا وغیرہ۔

اہل ایران کا یہ قاعدہ کہ اگر دال کے ماقبل حرف صحیح ساکن ہو تو دال
اگر حرف ماقبل صحیح متحرک یا حرف علت ساکن ہو تو ذال معجمہ۔ توران و غزنین کی تقلید
ہندوستان میں کبھی تسلیم نہیں کیا گیا۔

ہم میں بہت کم ایسے اصحاب ہونگے جو اس خاص خط سے جو مغلوں سے پیشتر
ہندوستان میں رائج رہا ہے واقف ہیں۔ حالانکہ یہ خط ہندوستان کے طول و عرض
میں رائج تھا اور دیگر ممالک کے خطوں سے جداگانہ شان رکھتا تھا۔ اس نقطۂ نظر
سے بھی یہ نسخہ ہندوستانی طرز خط و املا کا ایک اچھا نمونہ قرار پاتا ہے۔

ہماری دلچسپی کا ایک اور سامان اس تالیف میں یہ ہے کہ شاعر جو اپنے آپ کو حکیم
کے لقب سے یاد کرتا ہے دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنے ممدوح کے لئے تین ایسے محل
طیار کئے ہیں جن میں تماشائیوں کی تفریح و حیرت کی غرض سے بعض عجائبات یا طلسمات
تعبیہ کئے گئے ہیں جنہیں لوگ دیکھتے ہیں اور دنگ رہ جاتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو ...
کے کمالات کا مجموعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکہ سلطان کی طبیعت تماشہ د...
عجائب کی طرف مائل ہے اس لئے میں نے یہ حکمت سرا تعمیر کی ہے جو طلسمی عجائبات

درونِ صحن دھارا مندی ای یار   بود حوضی بخوبی کوثر آثار

اس نظریہ کی تردید میں کہا جاسکتا ہے کہ محل مذکور ایک ایسا عجائب خانہ ہے جس میں فواروں یا دیگر ذرائع سے جیسا کہ آیندہ مذکور ہوگا پانی برسایا جاتا ہے لہذا اس مناسبت کی بنا پر اس کا نام دھارا مندی رکھا گیا ہے نہ شہر دھار کی بنا پر۔

اس موقعہ پر ہمارا ذہن طب کی ایک مشہور تالیف طب شہابی کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جو سنہ ۷۹۰ھ کی تالیف ہے مصنف اپنے آپ کو ابن عبدالکریم کہتا ہے اور ناگور کا رہنے والا ہے۔ عروۃ الوثقیٰ اور طب شہابی کے سنین تالیف میں ساٹھ سال سے زیادہ کا فرق ہے جو بحیثیت معتادہ ایک شخص کی دو تالیف میں مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ طب شہابی کے مصنف کا تخلص شہاب تخفیف یا ہے نہ شہابی باضافۂ یا اگرچہ ایک شعر میں شہابی اپنے آپ کو شہاب بھی کہتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ اس کا نام شہاب الدین ہوگا۔ وہ شعر یہ ہے ؎

ز چندان دادن از ہر جنس مالی   شہاب از بدر باشد چون ھلالی

یہاں یہ کہنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مثنوی کے ایک سابق مالک نے اس کو شہاب مہمرہ کی طرف جو امیر خسرو کے استاد ہیں منسوب کیا ہے مگر یہ بیان صحت سے بہت دور ہے کیونکہ یہ مثنوی شہاب مہمرہ کے عہد سے دو نثر پونے دو سو سال بعد وجود میں آئی ہے،

یہ مثنوی اگرچہ ناقص حالت میں ہم تک پہنچی ہے مگر کئی دلچسپیوں کے سامان اس میں جمع ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک ایسے شاعر کی یادگار ہے جس کا ہم معلوم مآخذ و ذرائع سے کوئی سراغ نہیں لگا سکتے۔ دوسرے یہ مثنوی اپنے خط و املا میں ان تمام خصوصیات کی حامل ہے جو مغلوں سے قبل کے مخطوطات ہندوستان میں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً پذیرفتن

کیا ہے جیسا کہ بعض شعرا کیا کرتے ہیں تو اس صورت میں بایزید شاہ ۸۱۲ھ ، ۸۱۷ھ بنگالہ کا نام پیش کیا جا سکتا ہے جس کا لقب شہاب الدین ہے۔ مگر ۸۱۲ھ اور ۸۱۷ھ (جو بایزید شاہ کی تخت نشینی اور عروۃ الوثقیٰ کی تصنیف کے سال ہیں) پورے ۵ فرق ہے جو ایک شاعر کے دور شاعری کے لئے ذرا لمبا معلوم ہوتا ہے اگرچہ مصنف خود تسلیم کرتا ہے کہ وہ اس مثنوی کی تالیف کے وقت بہت بوڑھا ہے۔ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ شرف نامہ میں امیر شہاب الدین کی شاعری کا کہیں ذکر نہیں

مالوے کے ساتھ مصنف کو وابستہ کرنے کے لئے ہمارے پاس صرف یہی قرینہ ہے کہ اس نے جہاں اپنے ممدوح کے محل اور عجائبات کا ذکر کیا ہے۔ ان میں ایک محل کا نام دھارا مندی بیان کیا ہے۔ اس نام سے ہمارا ذہن معاً دھار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو مالوی خلجیوں کے عہد سے پیشتر مسلمانی دور میں مالوے کا دارالحکومت رہا ہے۔ غوریوں کے عہد میں بھی جو خلجیوں کے پیش رو ہیں یہی شہر دارالسلطنت تھا اور خلجیوں کے عہد میں جو ۸۳۹ھ سے شروع ہو کر ۹۳۷ھ پر ختم ہوتا ہے اگرچہ شادی آباد منڈو دارالملک بن گیا تھا مگر دھار کی وقعت زائل نہیں ہوتی۔ وہ سلطنت مالوہ میں دوسرے درجہ کا شہر شمار ہوتا تھا۔ دھار فی زمانہ ایک ہندو ریاست کی راجدھانی ہے مگر مسلمانی عہد میں مالوے کا حاکم نشین شہر تھا۔ محمد بن تغلق اس شہر سے اپنے بعض سکے جاری کرتا ہے۔ کوئی تعجب نہیں اگر دھار کے نام پر علاء الدین محمود شاہ خلجی نے جو عروۃ الوثقیٰ کی تصنیف کے وقت مالوے کا پادشاہ ہے اپنے جدید دارالسلطنت شادی آباد عرف منڈو میں دھار کے نام پر کوئی محل یا عجائب خانہ بنوایا ہو۔ دھارا مندی کا لفظ ابیات ذیل میں آتا ہے :-

(۱) بدولت کرد کاخی مرد رستام — کہ در ہنداست دھارامندیش نام

سرخ سیاہی سے لکھا گیا ہے۔ کتاب جس بادشاہ کے لئے لکھی گئی اس کا نام کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ اگرچہ بعض اشاروں اور دیگر قرائن سے پایا جاتا ہے کہ مصنف اور اس کا ممدوح دونوں ہندوستانی ہیں۔

نویں صدی ہجری وہ خاص صدی ہے جس میں علاءالدین کے خواب ہندوستان میں مرکزی حکومت کے اصول کو برباد کرکے سیاسیات وقت نے صوبجاتی خودمختاری کے اصول کو فروغ دے دیا تھا۔ اس صدی کے ابتداہی میں ایسے واقعات پیش آئے جن کے اثر میں ہندوستان مختلف سلطنتوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا اور اس کے منتصف میں ہم دیکھتے ہیں کہ ملک میں کئی سلطنتیں قائم ہیں۔ بنگال اور دکن کے علاوہ جو اس صدی کی آمد سے بہت پہلے اپنی خودمختاری کا اعلان کر چکے تھے۔ گجرات۔ مالوا۔ جونپور اور پنجاب میں جدا جدا حکومتیں قائم ہیں۔ اب ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ان صوبجاتی سلاطین میں سے ہمارے مصنف کا ممدوح اور مخاطب کونسا سلطان ہے۔ ایک بات ممکن ہے وہ یہ ہے کہ مصنف اور اس کا ممدوح یا بنگالہ سے تعلق رکھتے ہیں یا مالوہ سے۔ بنگالہ میں اس وقت ناصرالدین محمود شاہ ۸۴۶ھ و ۸۶۴ھ برسرحکومت ہے اور مالوہ میں علاءالدین محمود شاہ خلجی ۸۳۹ھ و ۸۸۰ھ سریرآرا رہے۔ اگر مثنوی ہذا بنگالہ میں لکھی گئی ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس کا مصنف امیر شہاب الدین حکیم کرمانی ہو جس کا ذکر ہم ابراہیم فاروقی کی مشہور فرہنگ شرف نامۂ احمد منیری تالیف ۸۷۰ھ میں بار بار پڑھتے ہیں شرف نامہ میں اس شہاب الدین کے حوالہ سے بیسیوں لغات اور ان کے اعراب و معانی بیان کئے گئے ہیں۔ اب اس امیر شہاب الدین کو مثنوی عروۃ الوثقیٰ کا مالک تسلیم کرنے کے لئے ہمارے پاس ایک کمزور قرینہ یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ اس نے اپنے نام کی رعایت سے اپنا تخلص شہابی رکھا ہو۔ اگر اس نے اپنے ممدوح کے لقب و خطاب کی بنا پر یہ تخلص اختیار

کے نزدیک شرائط جہانداری دس امور پر مبنی ہیں اور ان کے مطابق اس نے کتاب کو دس مقالوں میں بہ تفصیل ذیل تقسیم کیا ہے :-

مقالۂ اول در پیروی شرع - مقالہ دوم در معدلت - مقالہ سوم در ہشیار بودن در کارہا مقالۂ چہارم در رای و تدبیر - مقالۂ پنجم در وفای عہد و پیمان - مقالۂ ششم در شجاعت و دلاوری مقالۂ ہفتم در جود و سخاوت - مقالۂ ہشتم در شرط تمکین و وقار - مقالۂ نہم در سیاست - مقالۂ دہم در عفو گناہ -

ہر مقالہ میں ایک ایک تاریخی حکایت مثال میں لائی گئی ہے - کتاب کی ابتداء سے حمد کا تمام اور نعت کا نصف حصہ مفقود ہے - خاتمہ کا کچھ حصہ ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کا نام 'عروۃ الوثقیٰ' ہے اور ۸۵۹ھ میں تصنیف ہوئی ہے ! ابیات کی تعداد پانچ ہزار ہے :-

تن خاکیم چون باقی نماند — مرا زندہ شمارد ہر کہ خواند

اگر مطلوب از و نام کتابست — ز غیبش عروۃ الوثقی خطابست

چہ شبہا کردہ با سیم جگر خون — کہ تا آمد زکان این لعل بیرون

ز تاریخش ہر انکو راست مقصود — ز ہجرت ہشصد و پنجاہ و نہ بود

وگر یک رہ شماری بیت نامش (کذا) شمار بیت شد خمس ہزارش

بعض اشعار سے جو شاعر نے اپنے فرزند کو خطاب کر کے لکھے ہیں پایا جاتا ہے کہ اس فرزند کا نام فیض اللہ ہے ؎

ترا زان روی فیض اللہ شد نام — کہ از فیض خدا یابی ہمہ کام

مصنف کے متعلق ہم کو اسی قدر علم ہے کہ اس کا تخلص شہابی ہے جو ہر موقعہ پر

مثنوی عُروۃ الوُثقیٰ

از

شہابی

از

پروفیسر حافظ محمود خاں شیرانی پروفیسر اورینٹل کالج - لاہور

یہ مثنوی جو ۹۵۵ھ میں تالیف ہوتی ہے ہندوستان کے ایک نامعلوم شاعر شہابی تخلّص کی یادگار ہے۔ شاعر نے اس کا نام عروۃ الوثقیٰ رکھا ہے اور ہندوستان کے کسی بادشاہ کے واسطے جس کا نام مذکور نہیں لکھی ہے۔ ابیات کی تعداد بقول شاعر پانچ ہزار ہے۔ موجودہ نسخہ اگرچہ مصنف کے عہد سے قریب کا لکھا معلوم ہوتا ہے ناقص حالت میں ہم تک پہنچا ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ پوری کتاب کے جو منتشر اوراق ہم تک پہنچے ہیں ان کی تعداد ایک سَو نو ۱۰۹ ہے اور تخمیناً ساڑھے تین ہزار ابیات کے حامل ہیں۔ اس حساب سے ڈیڑھ ہزار اشعار اس نسخہ سے ضائع ہو گئے ہیں۔ بالفاظ دیگر چوالیس ۴۴ اوراق جاتے رہے ہیں۔ موجودہ حالت میں کتاب کی اصل ترتیب سے واقف ہونا بھی دشوار ہے۔ دیباچہ میں جو فہرست مضامین دی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک اخلاقی مثنوی ہے جو بوستان سعدی کی طرح پند و موعظت کا دفتر کھولتی ہے اور ان اوصاف و محاسن پر زور دیتی ہے جو انتظام ملک و ملّت کے لئے سلاطین کی ذات میں نہایت ضروری ہیں۔ شاعر



صفحه عکسی از مخطوطه «مثنوی عروة الوثقی»

آکر لکھے ہیں۔ اور خیالی موشگافیوں سے پیدا کئے ہیں۔ سیدھے اور صاف معنی آیت کے یہ ہیں کہ مسلمانو! اہل کتاب سے لڑو اور یہاں تک لڑو کہ وہ ہار مان کر تمہیں جزیہ دیں اور برتری یا ہمسری کے دعوے کے بجائے اپنے آپ کو پست اور محکوم مان لیں۔ چنانچہ امام شافعی نے کتاب الام میں صاغرون کے یہی معنی اختیار کئے ہیں اور طبری نے ان کو اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ وَقَالَ الْآخرون اِعْطَاؤُهُمْ اِيَّاهَا هُوَ الصِّغَارُ۔ جزیہ دینا خود ذلت و صغار ہے۔ آخرون کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسلک ایک امام شافعی ہی کا نہیں اور لوگ بھی اس کے قائل ہیں۔ پھر طبری اپنی کتاب کِتَابُ اخْتِلَافِ الفُقَهَا میں لکھتا ہے قَالَ الشَافعی اذا اَخذ الامام مِنْهُمُ الْجزية اخذها باجمال ولم يضرب منهم احداً و لم ينله بقول قبيح والصغار ان يجري الحكم عَلَيهم لا ان يضربوا ولا ان يوذوا جب امام ان سے جزیہ لے تو دھیرج سے لے نہ کسی کو مارے نہ سخت لفظ سے کسی کو بے آبرو کرے۔ صغار یہی ہے کہ اس کا حکم ان پر نافذ ہو۔ نہ یہ کہ ان کو مارا جائے اور ایذا دی جائے۔ یہی مسلک امام بوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا طبری نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔ جیسا کہ میں محل مناسب پر بہ تفصیل بیان کرونگا۔ میں بھی صاغرون کے یہی معنی سمجھتا ہوں ولا اسلم ما هو خلاف ذٰلك اور یہیں پہنچ کر اپنے اس مضمون کو ختم کرتا ہوں، باقی پھر!

اِلَيْهِمْ فَلَنَاْتِيَنَّهُمْ بِجُنُوْدٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ عَنْهَا اَذِلَّةً وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ تو انہیں کے پاس لوٹ جا۔ ہم ان کے خلاف ایسا زبردست لشکر لے کر آئیں گے جس کے سامنے وہ نہ ٹھیر سکیں گے۔ اور ہم ان کو وہاں سے ذلیل کر کے نکالیں گے اس حالت میں کہ وہ خوار ہوں گے۔ (ہم ان کو ذلیل و خوار کر کے نکالیں گے) اب شواہد لسانی و ادبی لیجئے اور دیکھئے صَاغرون کے یہی معنی ہیں یا نہیں۔

عامر بن الطفیل کہتا ہے۔

فَاِنْ لَّا يُرْهِقُ الْحَدَثَانُ نَفْسِيْ ... يُؤَدُّوا الْخَرْجَ لِيْ عَامًا فَعَامًا

يُؤَدُّوْهُ عَلٰى رَغْمٍ صِغَارًا ... وَيُعْطُوْنَا الْمَقَادَةَ وَالزِّمَامَا

اگر حوادث روزگار نے مجھے زندہ چھوڑ دیا تو انہیں سال بسال مجھے خراج دینا ہوگا۔ وہ چار و ناچار پست و حقیر ہو کر ہمیں خراج دیں گے۔ ہماری اطاعت مانیں گے، اور زمام اختیار اپنی ہمارے حوالہ کرینگے۔

اب اس صغار کے معنی خود اسی شاعر کی زبان سے بھی سنئے۔ کہتا ہے۔

يُعْطُوْنَ خَرْجَهُمْ بِغَيْرِ هُوَادَةٍ ... وَالدَّهْرُ ذُوْ غِيَرٍ وَّذُوْ بَلْبَالٍ

انہیں بغیر رعایت و در گزر خراج دینا پڑیگا ... یہ زمانہ یونہی بدلتا اور مصائب لاتا رہتا ہے (کبھی غالب کرتا ہے۔ کبھی مغلوب)

یہ تقریباً وہی معنی ہیں جو سعیدؓ بن جبیر اور سلمانؓ سے منقول ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ قرآن کریم اور اشعار جاہلیہ میں جو فہم قرآن کریم کے لئے سند ملنے گئے ہیں صغار اور صاغرون کے کہیں وہ معنی نہیں ملتے جو مفسرین نے عموماً فقہی اور خارجی اثر میں

لِلْفُقَهَاءِ اَحْكَامٌ كَثِيْرَةٌ مِنْ تَوَابِعِ الذُّلِّ وَالصِّغَارِ مَذْكُوْرَةٌ فِيْ كُتُبِ الْفِقْهِ گویا یہ سب کچھ عین قرآن ہی کی تفسیر ہے۔ اسی لئے یہ سب کچھ موضح القرآن تک میں مذکور ہے۔ ان حالات میں اگر طبری نے عصری اور فقہی مذاہب کے اثر میں آکر عن یَدٍ کی تفسیر مِن یَدٍ الیٰ یَدٍ لکھ دی اور ادبی ولسانی شواہد کو نظر انداز کر گیا اور ید کے معنی مال جو خود کئی روایات میں لکھ چکا تھا بھول گیا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ مِنْ یَدٍ اِلیٰ یَدٍ بہت اوپر سے چلا آرہا تھا (اگرچہ اس کا اصل مبنیٰ واب حکومت تھا نہ کہ کتاب وسنت) پھر خیالی ولفظی سہارے پر مختلف اقوال پیدا ہوئے اور قریب باعتدال رہے، پھر اضافے پر اضافے ہوئے اور بات کہیں سے کہیں جا پہنچی۔ غور سے دیکھئے تو یہ سب نتیجہ ہے ایک عَن یَدٍ کے لفظ اور مقامی اور زمانی سیاست کا۔ کہ قانون کچھ سے کچھ ہوتا چلا گیا میں نہیں کہتا کہ جب جب اور جہاں جہاں یہ احکام پیدا ہوئے غلط ہوئے ممکن ہے تقاضائے وقت ومصلحت یہی ہو، غلطی جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ اس کو قرآن کی تفسیر بنا دیا اور دین مذہب ٹھیرا لیا گیا اگر جزیہ وصول کرنے کا اسلام میں از ابتداء یہی وتیرہ ہوتا۔ تو کیا ممکن تھا کہ غیر قومیں اسلامی حکومت کو اپنے لئے آیۂ رحمت تصور کرتیں۔ اب یہ سنئے کہ وَهُمْ صاغرون کے واقعی کیا معنی ہیں ؟

صَاغرون قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے۔ اور اپنے معنی آپ بتاتا ہے۔ سورۂ یوسف میں ہے وَلَئِنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوْنًا مِّنَ الصَّاغِرِيْنَ ؛ اگر اس (یوسف) نے میرا کہنا نہ کیا تو یہ زندان جائیگا اور ذلیل ہوگا۔ سورۂ اعراف میں ہے فَغُلِبُوْا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوْا صَاغِرِيْنَ۔ ساحر موسیٰ سے وہاں مغلوب ہوئے اور ذلیل ہوکر وہاں سے پھرے۔ نیز سورۂ نمل میں ہے۔ اِرْجِعْ

ہر جگہ اور ہمیشہ یہی ہوتا آیا ہے اور اب بھی یہی ہوتا ہے اس لئے اس کو اگر تفسیر بھی کہہ لیا جائے تو مضائقہ نہیں اگرچہ میرے نزدیک یہ حقیقت نہیں۔ رہا دوسرا مذہب جو ابن عباس کے قول پر مبنی کیا گیا ہے اس میں اگرچہ یُوطأُ عُنُقُہٗ کا لفظ نہیں جو ابن عباس کے ایک قول میں پہلے آچکا ہے تاہم طبری کو اس کی صحت میں کلام ہے۔ اس لئے اہل فہم کے لئے طبری کی تفسیر پھر غنیمت ہے۔ اب ذرا آگے چلئے اور زمخشری کی تفسیر دیکھیے وہ فرماتے ہیں اَیْ تُؤخَذُ مِنْھُمْ عَلَی الصِّغَارِ وَ الذُّلِّ وَالْھُوَانِ وَھُوَ اَنْ یَاْتِیَ بِنَفْسِہٖ مَاشِیاً غَیْرَ رَاکِبٍ وَیُسَلِّمُھَا وَھُوَ قَائِمٌ وَالْمُتَسَلِّمُ جَالِسٌ وَ اَنْ یُتَلْتَلَ تَلْتَلَۃً وَّ یُؤخَذَ بِتَلْبِیْبِہٖ وَیُقَالُ لَہٗ اَدِّ الْجِزْیَۃَ وَاِنْ کَانَ یُؤَدِّیْھَا وَیُزَخُّ فِیْ قَفَاہُ یعنی ذمّی سے بذلت و خواری جزیہ لیا جائے اِس طرح کہ وہ خود لے کر آئے اور پیادہ پا۔ نہ کہ سوار ہو کر۔ کھڑا ہو کر پیش کرے۔ لینے والا بیٹھا ہوا ہو اس کو زور سے پکڑ کر گھسیٹا جائے۔ اور اس کی گردن و گریبان پکڑ کر کہا جائے، لا بے جزیہ، اگرچہ وہ دے ہی رہا ہو۔ اور چلتے چلتے ذرا اس کی گُدّی بھی ناپ دی جائے۔

آپ ھُمْ صَاغِرُوْن کی ابتدائی معتبر و نامعتبر تفسیریں بقدر ضرورت دیکھ چکے۔ یہ بھی آپ نے دیکھ لیا کہ طبری ان روایات میں سے بعض کی نسبت فیہ نظر کہتا ہے، اور فقہا کی رائے کو اس بات میں ماننے کے لئے تیار نہیں۔ با ایں ہمہ زمانہ کے حال سے مجبور ہو کر ان کو نقل کرنے سے مفر نہیں پاتا۔ زمخشری کی تفسیر بھی آپ نے ملاحظہ کر لی اور یہ بھی کہ اس میں پچھلے سے کیا کچھ اضافہ ہو گیا ہے اب اتنا اور سُن لیجئے کہ امام فخرالدین رازی یہ سب کچھ باضافہ اپنی تفسیر میں نقل کرنے کے بعد اتنا اور مستزاد فرماتے ہیں وَ

ومصلحت بدلتی رہی ہوں گی کہ اس نے صاغرون کی تفسیر میں لکھا : ۔ مَعْنَاهُ اذلاءُ مقهورون یقال للذلیل الحقیر صاغرٌ یعنی ذمی جزیہ دیں اس حالت میں کہ وہ ذلیل ومغلوب ہوں، یہاں تک طبری نے جو کچھ کہا بالکل بجا۔ سیاق والفاظ سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے مگر زمانے کے اثر کو دیکھئے کہ وہ اس تفسیر پر جو حقیقت میں کافی ووافی تھی بس نہ کرسکا بلکہ اوسے کہنا پڑا۔ وَاخْتَلَفَ اَهْلُ التَّاوِيلِ فِي مَعْنَى الصِّغَارِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ اَنْ يُّعْطِيهَا وَهُوَ قَائِمٌ وَالْآخِذُ جَالِسٌ ذِكْرُ مَنْ قَالَ لِي حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ بِشْرِ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ سَعْدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ قَالَ تَاخُذُهَا وَاَنْتَ جَالِسٌ وَهُوَ قَائِمٌ وَقَالَ آخَرُونَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ عن اَنْفُسِهِمْ بِاَيْدِيهِمْ يَمْشُونَ بِهَا وَهُمْ كَارِهُونَ۔ وَذٰلِكَ قَوْلٌ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ وَجْهٍ ، فيه نظر، یعنی اہل تاویل یا فقہا کا صغار کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں کہ ذمی جزیہ دے تو کھڑا ہو اور لینے والا بیٹھا ہو کہ عکرمہ سے یہ قول باسناد یونہی منقول ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ذمی اپنے آپ کو پست وحقیر تصور کریں خود جزیہ لے کر اور چل کر آئیں اور باکراہ جزیہ دیں۔ یہ قول من وجہ ابن عباس سے منقول ہے۔ لیکن ضعف وشبہ سے خالی نہیں۔

ان میں سے پہلا مذہب ابن عباس کے قول اول کے مطابق ہے اور اگرچہ تفسیر کے بجائے رائے اور داب حکومت پر مبنی کہے جانے کا زیادہ مستحق ہے تاہم معتدل ہے اس لئے کہ ذمی جو جزیہ دیتے ہیں وہ محکوم ومغلوب ہونے کی حیثیت سے دیتے ہیں، احسان نہیں کرتے اس لئے نائب الحکومت کے برابر آکر بیٹھنے کا حق نہیں رکھتے،

بھیجا گیا تھا کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دیں۔ کیونکہ رستم مسلمانوں کے اس بڑھتے ہوئے سیل کو عرب کے بھکاریوں کی طرح روٹی کے ٹکڑے پر ٹالنا چاہتا تھا ورنہ صاغر کو کوڑے سے کیا تعلق۔ یوں اب بھی تحصیل کے پیادوں اور پولیس کا ڈنڈا ٹیکس اور مالگزاری دینے والوں کے سر پر رہتا ہے اور تحصیل میں کاٹھ کا لٹھا پڑا ہوا ان کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک نرم وگرم اقوال صحابہ ہوئے اب مفسرین کو لیجئے۔

ایک مختصر سی تفسیر القرآن حضرت ابن عباس کی طرف منسوب ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے وہ تمام اقوال جو کسی نہ کسی طرح قرآن کریم کی تفسیر کے متعلق آپ کی طرف منسوب پائے ایک جگہ جمع کر دئیے ہیں اس تفسیر میں حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ کی تفسیر یوں لکھی ہے۔ عَنْ قِیَامٍ مِنْ یَدٍ اِلٰی یَدٍ یعنی ذمّی کھڑا ہو کر جزیہ دے اور دست بدست دے۔ اس میں عن قیامٍ نئی چیز ہے اور بالکل انمل بے جوڑ اور بے سند ہے۔ صاغرون کے لئے لکھا ہے ذَلِیْلُوْن یعنی صاف سیدھا ترجمہ جو سلمان وسعید کے اقوال کے مطابق ہے۔ مگر معالم التنزیل میں ہے۔ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تُوْخَذُ مِنْهُ الْجِزْیَةُ وَیُوْطَأُ عُنُقُهٗ ذمی سے جزیہ لے کر اس کی گردن رگڑ دی جائے۔ یہ قول اول پر گویا اضافہ ہے۔ اس قول کو بعض مفسرین نے مانا اور بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اب یہ کہنا کہ کونسی روایت صحیح ہے۔ بہرحال دشوار ہے۔ یہ ہیں صاغرون کی ابتدائی تفسیریں اور وہ بھی سب صحابہ کی رائے ہیں۔ مگر ایک بھی قول رسول پر مبنی نہیں۔ اگر مان لیں کہ ابن عباس کے دونوں قول روایۃً صحیح ہیں تو ان میں بھی ارتقائی اثر موجود ہے۔ یعنی دوسری رای زمانہ حکومت ولایت کی ہوگی اور بضرورت وقت یہ عمل اختیار کیا ہوگا۔ ورنہ کتاب وسنت سے اس کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ قیاس چاہتا ہے کہ طبری کے زمانہ تک یونہی رائیں بربنائے سیاست

آرہا ہو کہ دار الاسلام میں رہنے والے ذمّی دست بدست آکر جزیہ دیتے ہوں ان حالات میں اگر طبری نے عن یدٍ کے معنی میں یدًا الی ید لکھ دئے ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے بعد کے مفسرین کی تفاسیر تو اکثر و بیشتر بالکل ہی احتمالات وہمیہ اور احکام فقہیہ کا مجموعہ بن گئی ہیں یہ محض خیال ہی خیال نہیں ثبوت کو وھم صاغرون کی تفسیر حاضر ہے۔ الدر المنثور میں ہے کہ سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ ھُم صَاغرون کے معنی یہ ہیں کہ ذمّی ذلیل ہوں سلمانؓ سے روایت یہ ہے کہ مدعا اس کا یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنے پر ان کو آفرین نہ کی جائے۔ مغیرہ سے روایت ہے کہ مجھے رستم سپہ سالار ایران کے پاس بھیجا گیا۔ اس نے پوچھا تم لوگ چاہتے کیا ہو۔ میں نے کہا اسلام کی دعوت دیتے ہیں۔ اگر تم اسلام لے آؤ تو پھر ہم تم دونوں ہر طرح برابر۔ اس نے کہا میں اس کو قبول نہ کروں تو۔ میں نے کہا فَتُعْطِی الْجِزْیَۃَ وَاَنْتَ صَاغِرٌ اس نے ترجمان سے کہا پوچھو۔ میں جزیہ تو سمجھا لیکن یہ وَاَنْتَ صَاغِر کیا۔ میں نے کہا تو جزیہ دے تو تو کھڑا ہو اور میں بیٹھا ہوا اور کوڑا تیرے سر پر ہو۔ نیز سلمان سے روایت ہے کہ ایک قلعہ والوں کا محاصرہ کرنے کے بعد اس نے قلعہ والوں کو پیغام دیا۔ اَلْاِسْلَامُ اَوِالْجِزْیَۃُ وَاَنْتُمْ صَاغِرُوْنَ۔ انہوں نے کہا یہ پچھلی بات کیا کہی، ہم نہ سمجھے کہا تم ہمیں جزیہ میں روپیہ دو اس حالت میں کہ تمہارے سروں پر خاک پڑی ہو۔ (یعنی سفر کرکے یا چل کر آئے ہو)

سعید بن جبیر صاغر کے عرفی معنی بتاتے ہیں۔ سلمان کی دونوں روائتیں بھی معتدل اور قریب المعنی ہیں اور قول سعید کی تائید کرتی ہیں۔ مغیرہ کا رستم کے پاس بھیجا جانا بھی سچ ہے لیکن طبری میں کوڑے کا ذکر نہیں۔ ممکن ہے کسی روایت و تاریخ میں آیا ہو۔ اور رعب جمانے کے لئے یہ کہا بھی ہو کہ کوڑا تیرے سر پر۔ درشتی ان کے مزاج میں تھی اور اسی لئے ان کو

بالکل ایک ہے ۔

ید کے معنی متعین کرنے کے لئے جو معاہدات ہم نے بطور سند پیش کئے ہیں وہ سب طبری سے لئے ہیں اس لئے یہاں طبعاً ایک شبہ یا سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ طبری مؤرخ بھی ہے اور مفسر بھی بلکہ امام المفسرین پھر کیا وجہ ہے کہ اس نے اپنی تفسیر میں ان روایات کو نظر انداز کیا یا ان سے استفادہ نہیں کیا ۔

بات اگرچہ معقول ہے لیکن اس کے جواب کا میں ذمہ دار نہیں کہ طبری سے ایسا کیوں ہوا ۔ اس کی وجہ اللہ ہی خوب جانتا ہے ممکن ہے کہ خود طبری کو بھی اس کی خبر نہ ہو ۔ میں قیاساً ایک بات کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ طبری نے جب تفسیر لکھی مذاہب فقہیہ قیام و رواج پا چکے تھے ۔ ان کے اثر سے وہ نہ بچ سکا ۔ تفسیر میں جو کچھ لکھا ہے عصری فقہ کے زیر اثر لکھا ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ فقہ خود کتاب و سنت سے استنباط ہوئی لیکن ارباب تفقہ کے دل و دماغ خارجی حالات و واقعات سے متاثر تھے اور ہو رہے تھے خاص کر ملکی و سیاسی معاملات میں ۔ فقہا اور طبری سب دیکھتے چلے آتے تھے کہ ذمی خود جا جا کر جزیہ ادا کرتے ہیں اور یہ کچھ بیجا بھی نہ تھا ۔ حکومت کا یہ کام نہیں کہ وہ گھر گھر سے خود جزیہ جمع کرتی پھرے اور حکومت بھی وہ حکومت جو دنیاوی بن چکی ہو اور وقت کی اصطلاح میں ذمی صرف وہ افراد رہ گئے ہوں جو دار الاسلام میں رہتے ہوں اور عمل اور اصطلاح کی بنا پر لوگوں کو یہ خیال بھی نہ آتا ہو کہ حکومتیں بھی ذمی ہو سکتی ہیں بلکہ رہ چکی ہیں ۔ ملوک و امرا زیر ذمی بن کر جزیہ بھیجا کرتے تھے خود لیکر نہیں آتے تھے ۔ اور دست بدست نہیں دیا کرتے تھے ۔ اور عہد رسالت میں خود رسول اللہ کے عامل گھر گھر جا کر بھی جزیہ و صدقہ جمع کیا کرتے تھے ۔ جب یہ باتیں دور جا پڑی ہوں اور بھول بسر گئی ہوں اور عرصہ سے عمل یہ چلا

تُقْبَلُ فِي كُلِّ سَنَةٍ جَزَاءً عَنْ اَيْدِيْهِمْ فِي الدُّنْيَا رُهْبَانِهِمْ وَقِسِّيْسِيْهِمْ اِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ غَيْرَ ذِيْ يَدٍ حَبِيْسًا عَنِ الدُّنْيَا تَارِكًا لَهَا۔

خالد بن الولید اور فلاں فلاں زعمار حیرہ میں ایک لاکھ نوے ہزار درہم (سالانہ) پر معاہدہ ہُوا - یہ رقم سالانہ ان سے ان کے دُنیاوی مال کے عوض جزیہ میں لی جائیگی قسیس ورہبان سب حصّہ رسدی اس رقم کو پورا کریں گے۔ سوائے ان رہبانوں کے جو ذی ید یعنی مستطیع نہ ہوں اور دُنیا چھوڑ چکے ہیں اور اس سے الگ تھلگ زندگی بسر کرتے ہوں

اسی تاریخ میں خالد بن الولید کا دوسرا عہدنامہ ہے جو اس میں اور زاد بن بہش میں ہُوا تھا اس کے الفاظ یہ ہیں۔ اِنِّي عَاهَدْتُكُمْ عَلَى الْجِزْيَةِ وَالْمَنْعَةِ عَلٰى كُلِّ ذِيْ يَدٍ بَانِقْيَا وَ بَسْمَا عَلٰى عَشْرَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ - میں نے تم سے جزیہ اور حفاظت پر معاہدہ کیا۔ بانقیا اور بسما کے سب مالدار مل کر دس ہزار دینار سالانہ سرانجام دیں گے۔ دونوں عہدناموں میں ذی ید کا لفظ موجود ہے اور دونوں جگہ جزیہ کے ساتھ اس طرح استعمال ہوا ہے کہ مال یا کسب مال کے سوا اور کسی احتمال کی گنجائش نہیں رہتی۔

تحریری عہدنامے زبانی اقوال سے زیادہ قابل اعتبار ہوتے ہیں - اس پر مستزاد یہ ہے کہ یہ عہدنامے اس وقت کے ہیں جس کی نسبت یہ خیال بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ید کے معنی بدل گئے ہوں کیونکہ دورِ خلافت اولیٰ (سنہ ۱۲ھ) میں جبکہ اسلامی فتوحات کا ایران کی طرف آغاز ہوا ہی ہوا تھا یہ عہدنامے لکھے گئے۔ یہ صحیح ہے کہ آیندہ دیگر معاہدات میں بعینہا یہ الفاظ نہیں ملتے۔ یہ اس لئے کہ عرب سادہ زندگی سے اُٹھ کر فتوحات کو نکلے تھے۔ ابھی اسی قسم کی تحریروں کے ایک قالب میں ڈھلنے کا وقت نہیں آیا تھا۔ کہ ہر شخص کا قول و قرار ایک ہی انداز پر ہوتا ہم روح تمام معاہدوں کی، وہ کہیں ہوئے ہوں اور کسی نے کئے ہوں ایک اور

ہے بقدر اس کی طاقت کے مال میں سے جزیہ دینا اور اپنی ذات سے خدمت کرنا۔ پھر وہ بائیسویں برس کی تاریخ کے ضمن میں آذربیجان اور عتبہ بن فرقد کا عہدنامہ نقل کرتا ہے۔ اس میں سے عَلٰی اَنْ یُّؤَدُّوا الْجِزْیَةَ عَلٰی قَدْرِ طَاقَتِهِمْ لَيْسَ عَلٰی صَبِيٍّ وَلَا امْرَأَةٍ وَلَا زَمِنٍ لَيْسَ فِيْ يَدَيْهِ شَيْئٌ مِّنَ الدُّنْيَا وَلَا مُتَعَبِّدٍ مُتَخَلٍّ لَيْسَ فِيْ يَدَيْهِ شَيْئٌ مِّنَ الدُّنْيَا اس شرط پر صلح ہوئی کہ یہ لوگ بقدر طاقت (ثروت) جزیہ دیں۔ بچوں بوڑھوں اور عورتوں پر جزیہ نہیں۔ نہ اس گوشہ نشین تارک الدنیا عابد پر جو مالدار نہ ہو۔ صاف ظاہر ہے کہ آخری عبارت میں بقدر طاقت کے معنی ہیں مال۔ ثابت ہوا کہ جزیہ مال اور مالداروں پر ہے۔ رہا یہ امر کہ ید کے معنی مال ہیں اس کو وہ روایت واضح کر دیتی ہے جو طبری نے واقعۂ جلولاء کے ذیل میں لکھی ہے۔ وھی ھٰذہ

عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ سَيْفٍ عَنِ الْوَلِيْدِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ كَانَ الْفَلَّاحُوْنَ لِلطُّرُقِ وَالْجُسُوْرِ وَالْاَسْوَاقِ وَالْحَرْثِ وَالدَّلَالَةِ مَعَ الْجَزَاءِ عَنْ اَيْدِيْهِمْ عَلٰی قَدْرِ طَاقَتِهِمْ وَكَانَتِ الدَّهَاقِيْنُ لِلْجِزْيَةِ عَنْ اَيْدِيْهِمْ وَالْعِمَارَةِ۔ شعیب . . . . . نے کہا گاؤں کے گنواروں پر تھا۔ راستوں۔ پلوں۔ بازاروں کا کام کرنا کھیتوں کا بونا جوتنا۔ رہبری کرنا اور بقدر طاقت اپنے مال کا جزیہ دینا۔ اور دہقانوں (زمینداروں) پر تھا اپنے مال کا جزیہ دینا اور گاؤں کو آباد کرنا اور آباد رکھنا۔

متشککین شاید اب بھی اَیْدِیْهِمْ کے معنی میں کلام کرنے لگیں مگر ذیل کے اقتباسات انشاء اللہ قطعاً مسکت ثابت ہونگے، حیرہ والوں اور خالد بن الولید میں جو معاہدہ ہوا طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے اس میں سے عَاهَدَهُمْ عَلٰی تِسْعِيْنَ وَمِائَةِ اَلْفِ دِرْهَمٍ

طبری نے اپنی تفسیر میں عَن یَدٍ لِیَدٍ یا اِلیٰ یَدٍ لکھا ہے یعنی حقیقی ہاتھ مراد لیا ہے۔ اس کے متعلق میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ بین الجمعین واحد کا استعمال جس طرح اس آیت میں ہے درست نہیں۔ اگر حقیقی ہاتھ مراد ہوتا تو جیسے یُعطُوا ، ھم، اور صاغرون جمع ہیں۔ عَن یَدٍ بھی بصیغہ جمع بایدیھم یا عن ایدیھم ہونا چاہئے تھا۔ اور جب یہ صورت نہیں ہے تو اس آیت میں ید لامحالہ مجازی معنی میں ہونا چاہئے کہ اس صورت میں اس کا جمع لانا ضروری نہیں رہتا۔

یَدٌ کے مجازی معنی جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کئی ہیں۔ علامہ زمخشری نے انہیں میں سے غلبہ و انعام " اختیار کئے ہیں۔ اور فی الجملہ آیۂ جزیہ میں مربوط بھی ہو سکتے ہیں۔ مگر صحیح معنی اس کے میرے نزدیک مال و غنا ہیں۔ قاضی بیضاوی نے عَن یَدٍ کی تفسیر میں ان کا ذکر بھی کیا ہے۔ چنانچہ لکھا ہے۔ اَوعَن غِنیً وَلِذٰلِکَ قِیلَ لَا تُوخَذُ عَنِ الفَقِیرِ یعنی ید کے معنی مال و ثروت بھی ہیں۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ غریب مفلس پر جزیہ نہیں ہوتا۔ فرق قاضی بیضاوی اور میری رائے میں یہ ہے کہ وہ ان معنی کو بھی دیگر معانی کی طرح بروجہ احتمال بیان کرتے ہیں اور اس کی دلیل کو بر طریق ضعف ، اور میں سمجھتا ہوں کہ آیہ زیر بحث میں ید کے معنی مال و ثروت ہیں لیکن اس کا ثبوت کیا ہے کہ اس آیت میں اس کے معنی مال ہی ہیں ۔میں کہتا ہوں۔ الحمد للہ کہ یہ دونوں باتیں روایت سے ثابت ہیں۔

طبری نے اکیسویں سال ہجری کی تاریخ میں لکھا ہے کہ نعمان بن المقرن نے ماہین والوں سے دو عہد نامے کئے۔ پھر اس نے یہ دونوں عہد نامے نقل کئے ہیں۔ دونوں میں یہ الفاظ ہیں :۔ عَلیٰ کُلِّ حَالِمٍ فِی مَالِہٖ وَنَفسِہٖ عَلیٰ قَدرِ طَاقَتِہٖ۔ ہر بالغ پر

کا ہاتھ مراد ہوگا یا لینے والے کا۔ اگر دینے والے کا ہاتھ مراد ہے تو عَن یَدٍ کے معنی
ہیں سیدھی سیدھی طرح جزیہ ادا کر دینا، خود دست بدست دینا اور اگر لینے والے کا ہاتھ مراد
ہے تو عَن یَدٍ کے معنی ہیں یَدٌ قَاھِرَۃٌ مُسْتَوْلِیَۃٌ یا جان بخشی کا بدلہ۔ اتنی سی بات تھی
جس کو علامۂ زمخشری نے کچھ اس طرح پیچ در پیچ ادا کیا کہ عندالنقل امام رازی کو عبارت سنبھالنی
پڑی اور پھر بھی کچھ زیادہ مربوط نہ ہو سکی۔ بھلا کہاں اَعْطٰی بِیَدِہٖ اِذَا انْقَادَ اور کہاں یُعْطُوا
الْجِزْیَۃَ عَن یَدٍ۔ پھر عَن یَدٍ کی ایک چھوڑ چار چار تفسیریں کیں مگر اشارہ تک نہ کیا کہ مسلک
راجح کیا ہے اور کیوں ہے۔ اگر مدعا ان احتمالات کا یہ ہے کہ یہ بھی ہے اور وہ بھی تو اس کے
دُوسرے معنی یہ بھی تو ہو سکتے ہیں کہ یہ ہے نہ وہ یعنی کچھ بھی نہیں۔ بہرحال زمخشری نے پہلے جو
دو احتمال بیان کئے ہیں وہ وہی ہیں جن کو طبری نے سمو کر ایک معنی کی صورت میں بیان کئے
تھے، اس لئے میری سابقہ تنقید یا جرح بدستور اپنی جگہ پر قائم ہے۔ رہے آخری دو معنی یا
احتمال وہ طبری کی تفسیر پر مستزاد ہیں۔ ان میں سے پہلا مبہم ہے اور معلوم نہیں ہوتا کہ یَدٌ قَاھِرَۃٌ
مُسْتَوْلِیَۃٌ سے حقیقی ہاتھ مراد ہے یا اُس کے مجازی معنی غلبہ و تسلط۔ اگر مجازی معنی مراد ہیں
تو پھر اُس کی شق ثانی کی دونوں صورتیں مجازی ہوئیں۔ اس لئے اب ہمیں پہلے یہ دیکھنا چاہیئے کہ
ید کا لفظ آیۂ جزیہ میں مجازی معنی میں آ بھی سکتا ہے یا نہیں اور آ سکتا ہے تو اس کے کیا معنی
ہیں یا ہونے چاہئیں،

ید عربی زبان میں وضعی معنی میں بھی آتا ہے اور مجازی معنی میں بھی لیکن بیک وقت بیک
محل دونوں معنی مراد نہیں ہوتے اور نہیں ہو سکتے۔ اور مقدم ہوتے ہیں معنی وضعی کہ اصل یہی
ہیں اس لئے اب ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیئے کہ آیۂ جزیہ میں حقیقی معنی ید کے ہو بھی
سکتے ہیں یا نہیں۔

علاوہ ابو عبیدہ اور طبری دونوں اپنی مثالوں میں عَن یَدٍ کے ساتھ اَعطٰی بصیغۂ واحد لائے ہیں تاکہ عَن یَدٍ صیغہ مفرد سے مطابق رہے اور عبارت شتر گربہ نہ ہو جائے۔ برخلاف اس کے قرآن مجید میں یُعطُوْا بصیغہ جمع ہے اور ھُمْ صَاغِرُوْن بھی جو عَن یَدٍ کے بعد بلافصل آیا ہے، جمع ہے، اس لئے یہ قیاس مع الفارق ہے۔ رہا ان کا یہ دعوی کہ عَن یَدٍ نظیر ہے فَمًا لِفَمٍ یہ بھی بے سند و بے دلیل ہے۔ اگر وہ معنی جو ابو عبیدہ کے بیان سے ماخوذ یا مماثل ہیں مان بھی لئے جائیں تو یُعطُوا الْجِزْیَۃَ عَن یَدٍ کا ترجمہ ہوگا کہ دینے والا چار و ناچار جزیہ ادا کرے۔ یعنی اس حالت میں عَن یَدٍ سے ہاتھ مراد نہ ہوگا۔ اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں رہا اِنَّہٗ یَعْنِیْ عَنْ یَدِہٖ اِلٰی یَدِ مَنْ یَدْفَعُہٗ اِلَیْہِ اور نہ اَعْطَیْتُہٗ عَنْ یَدٍ لِیَدٍ۔

شاید یہی وجہ ہو کہ آیندہ مفسرین نے اس تفسیر پر قناعت نہ کی بلکہ نئے نئے پہلو تفسیر میں پیدا کئے چنانچہ علامہ زمخشری نے کشاف میں لکھا :- قَوْلُہٗ عَنْ یَدٍ : اِمَّا اَنْ یُّرَادَ بِہٖ یَدُ الْمُعْطِیْ اَوِ الْاٰخِذِ فَمَعْنَاہُ عَلٰی اِرَادَۃِ یَدِ الْمُعْطِیْ حَتّٰی یُعْطُوْھَا عَنْ یَدٍ مُؤَاتِیَۃٍ غَیْرِ مُمْتَنِعَۃٍ لِاَنَّ مَنْ اَبٰی وَامْتَنَعَ لَمْ یُعْطِ یَدَہٗ بِخِلَافِ الْمُطِیْعِ الْمُنْقَادِ وَ لِذٰلِکَ قَالُوْا اَعْطٰی بِیَدِہٖ اِذَا انْقَادَ وَاَصْحَبَ اَلَا تَرٰی اِلٰی قَوْلِھِمْ نَزَعَ یَدَہٗ عَنِ الطَّاعَۃِ کَمَا یُقَالُ خَلَعَ رِبْقَۃَ الطَّاعَۃِ عَنْ عُنُقِہٖ اَوْ حَتّٰی یُعْطُوْھَا عَنْ یَدٍ اِلٰی یَدٍ غَیْرِ نَسِیْئَۃٍ لَا مَبْعُوْثًا عَلٰی یَدِ اَحَدٍ وَلٰکِنْ عَنْ یَدِ الْمُعْطِیْ اِلٰی یَدِ الْاٰخِذِ وَاِمَّا عَلٰی اِرَادَۃِ یَدِ الْاٰخِذِ فَمَعْنَاہُ حَتّٰی یُعْطُوْھَا عَنْ یَدٍ قَاھِرَۃٍ مُسْتَوْلِیَۃٍ اَوْ اِنْعَامٍ لِاَنَّ قَبُوْلَ الْجِزْیَۃِ مِنْھُمْ وَتَرْکَ اَرْوَاحِھِمْ لَھُمْ نِعْمَۃٌ عَظِیْمَۃٌ عَلَیْھِمْ۔

لب لباب اس تفسیر کا یہ ہے کہ عَن یَدٍ میں جو لفظ یَدٌ آیا ہے اس سے دینے والے

قَهَرَهُ فَاَعْطَاهَا عَنْ غَيْرِ طِيْبَةِ نفسٍ فَقَدْ اَعْطَاهَا عَنْ يَدٍ یعنی جو کسی غالب کی اطاعت اختیار کرے اور پھر بنا خوشی اس کو جزیہ دے تو یہی دینا عَنْ يَدٍ سے تعبیر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک یہ معنی خالص مجازی ادبی نہیں۔ ان میں عرف فقہی کا اثر موجود ہے کہ عام زبان میں عَنْ يَدٍ کا یہ استعمال نہیں ملتا۔ میں نے عَن يَدٍ کی تفسیر کی خاطر دس بارہ تفاسیر کو دیکھا۔ عموماً مفسرین نے اس باب میں امام ابو جعفر ابن جریر طبری اور علامہ زمخشری صاحب کشاف کا اتباع کیا ہے اس لئے میں بھی انہیں دونوں کی تفسیر اور ان کی تنقید پر اکتفا کرونگا۔

طبری میں ہے وَاَمَّا قَوْلُهٗ عَنْ يَدٍ فَاِنَّهٗ يَعْنِىْ عَنْ يَدِهٖ اِلٰى يَدِ مَنْ يَدْفَعُهٗ اِلَيْهِ وَكَذٰلِكَ تَقُوْلُ الْعَرَبُ لِكُلِّ مُعْطٍ قَاهِرٍ لَهٗ طَائِعًا اَوْ كَارِهًا اَعْطَاهُ عَنْ يَدِهٖ وَذٰلِكَ نَظِيْرُ قَوْلِهِمْ فَمًا لِفَمٍ وَكَذٰلِكَ اَعْطَيْتُهٗ عَنْ يَدٍ لِيَدٍ یعنی عَن يَدٍ کے معنی ہیں، جزیہ دینے والا اپنے ہاتھ سے لینے والے کے ہاتھ میں دے کہ عرب کا محاورہ ہے کہ جب کوئی دینے والا کسی بالادست کو کچھ بطوع یا باکراہ دے تو اس موقع پر وہ کہتے ہیں اَعْطَاهُ عَنْ يَدِهٖ اور یہ کہ عَن يَدٍ اُن کی زبان میں ایسا ہی ہے جیسے كَلَّمْتُهٗ فَمًا لِفَمٍ میں نے اس سے بالمشافہ کہا۔ اسی کے مانند ہے اَعْطَيْتُهٗ عَنْ يَدٍ لِيَدٍ میں نے اس کو دست بدست دیا۔

اس تفسیر میں امام طبری نے عَن يَدٍ کے معنی بتصرف قلیل وہی بیان کئے ہیں جو لسان العرب میں اَبُوْ عُبَيْدَہ کی طرف منسوب ہیں۔ لیکن سُوء اتفاق سے وہی محل کلام ہیں، اس لئے وہ عَن يَدٍ کے جو معنی یا جو اس کا محل استعمال بتاتے ہیں اس کی کوئی ادبی سند نہیں۔ ممکن ہے کہ یہ معنی ابو عبیدہ کا محض قیاس ہی قیاس ہوں یا بیان فقہا سے مستفاد۔ اس

کچھ منزل غزا پر پہنچنے سے ورے ورے راستہ میں ہاتھ لگ جاتا اور جو کچھ مال غنیمت تقسیم ہوتے ہوتے بچ رہتا۔ وہ سب بلا شرکت غیرے تیرا تھا۔ (یعنی مال غنیمت میں تیرا حصہ شاہانہ ہوتا تھا) اسلام نے اگرچہ اس ربع کو خمس کیا۔ اور وہ بھی رسول اللہ کا نہیں رہا بلکہ غریب حقداروں کا حق ٹھیرایا۔ حکم اور نشیطہ اور فضول تینوں موقوف ہوئے لیکن صفایا پر بدستور رسول اللہ کا حق رہا۔ اسی قسم کی اور بھی رسوم جاہلیت تھیں جو اسلام نے بدستور جاری رہنے دیں۔ تغیر ہوا تو صرف اتنا کہ نفسانیت کی جگہ حکمت وللہیت آگئی اور بس۔ اس لئے نہ گزیت اور رسم گزیت کا ایران سے عرب میں آجانا محل استبعاد ہے۔ نہ رسم جزیہ کا رسم گزیت سے مطابق ہونا۔

اب آئی یہ بات کہ گزیت یا جزیہ ایران یا عرب میں تھا کیا۔ میں انشاء اللہ یہ بھی بیان کرونگا۔ ابھی صرف یہ خیال کر لیجئے کہ وہ ایک ٹیکس تھا۔ اس ٹیکس کی حقیقت بیان کرنے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ حتی یُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ سے فرصت پالوں کہ ابھی تک اس کا ترجمہ نہیں آیا ہے۔

یَدٌ عربی میں وہی چیز ہے جسے ہم ہاتھ کہتے ہیں۔ ہاتھ چونکہ بہت سے کام کرتا ہے اس لئے رفتہ رفتہ اس کے مجازی معنی بھی بہت سے ہو گئے۔ مثلاً قوت، اختیار، اعانت، نعمت، غلبہ، ملک، مال، غنا وغیرہ۔ اس کے علاوہ زبان میں یَدٌ کا استعمال بھی مختلف طرح ہوتا ہے اور الگ الگ معنی پر دلالت کرتا ہے۔ عن کے ساتھ لغت نویسوں نے اس کے معنی لکھے ہیں، ذلت، قوت، اطاعت، استسلام۔ میرے نزدیک ان میں سے بعض معنی عرف فقہی پر مبنی ہیں اسی لئے اہل لغت اِن معانی کی ادبی سند نہیں دیتے۔ لسان العرب میں عَنْ يَدٍ کی نسبت لکھا ہے وَقَالَ اَبُوْ عُبَيْدَةَ كُلُّ مَنْ اَطَاعَ لِمَنْ

کی کیا بات ہے۔ اس پر بھی اگر کسی کو جزیہ کے ایرانی الاصل ماننے میں تامل ہو، اور ان تمام دلائل کو اقناعی سمجھے تو یہ اُسے اختیار ہے، میں بھی اُن کو قاطع نہ کہوں گا۔ بلکہ کہونگا کہ فرض کر لو کہ گزیت ایران سے چل کر عرب میں آباد ہوتے ہوتے جزیہ نہیں بنا۔ اور وہ اپنے معنی اپنے ساتھ نہیں لایا۔ لیکن اس میں ذرا شک نہیں کہ عرب اور ابتدائے اسلام میں جزیہ وہی چیز تھی اور وہی رسم جو ایران میں گزیت کہلاتی تھی کیونکہ مفہوم دونوں کا ایک ہے۔ جیسا کہ میں آگے چل کر بیان کرونگا۔

میرے اعتقاد میں قرآن مجید کے تمام احکام خدائی احکام ہیں۔ لیکن خدائی حکم کے یہ معنی نہیں کہ وہ ضرور نیا اور دنیا کے معقول و مروجہ احکام سے الگ ہو۔ قرآن میں جو حکم ہے لاریب وہ خدائی حکم ہے۔ پہلے سے دنیا میں کہیں پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو۔ اور پایا جاتا ہو تو کسی سابقہ وحی پر مبنی ہو یا نہ ہو۔ اصل چیز للہیت اور خیر و حکمت ہے۔ غزا اور غنیمت دونوں کا عرب میں اسلام سے پہلے ہونا مسلّم ہے۔ اعشیٰ کہتا ہے ؎

وَ فِیْ کُلِّ عَامٍ لَہٗ غَزْوَۃٌ یَحُثُّ الدَّوَابِرَ حَثَّ السُّفُنْ

مگر جاہلیت کے غزا کی بنیاد تھی خود غرضی اور ترفع نفسانی پر۔ اس لئے وہ مذموم تھا۔ اسلام میں غزا دفاع سے اقدام تک اور استحباب سے وجوب کو پہنچا غنیمت بھی حلال ہوئی اور اسی پر بس نہیں جاہلیت کی بعض خصوصیات بھی بدستور باقی رہیں اور یہ سب خیر ٹھیرا اور سب کچھ خدا ہی کا حکم تھا۔ بسطام بن قیس مارا گیا تو ابن عنمۃ الضبی نے اس کا مرثیہ کہا۔ اسی مرثیہ کا ایک شعر ہے ؎

لَکَ الْمِرْبَاعُ مِنْہَا وَالصَّفَایَا وَحُکْمُکَ وَالنَّشِیْطَۃُ وَالْفُضُوْلُ

یعنی غنیمت کی چوتھ، مال غنیمت کا بہترین انتخاب، جس چیز کے لئے تیرا حکم ہو جانا۔

کے لحاظ سے گزیت سے جزیۃ ہو جانا کچھ مشکل نہیں چہ جائیکہ گزیہ سے۔

بعض حضرات قرآن مجید میں عجمی الفاظ کا نام سن کر اب تک چونک پڑتے ہیں۔ اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن کریم آخر اپنے وقت کی زبان میں نازل ہُوا ہے۔ یہ صحیح اور بجا کہ مُضَر اور مُضَر میں سے بھی قریش کی زبان تمام عرب کی زبان سے فصیح تر اور اختلاطِ غیر فصیح سے بعید تر تھی لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ان کی زبان میں غیر زبان کا کوئی لفظ کبھی بار ہی نہ پا سکا ہو۔ عرب اور فارس کا مدتوں اختلاط رہا۔ بہرام اور شاپور ذی الاکتاف کو عرب سے خاص سابقہ پڑا۔ دونوں ملکوں کا ڈانڈے سے ڈانڈا ملا ہوا تھا۔ عراق و یمن میں ظہور اسلام کے زمانہ تک ایران کی سیادت و حکومت قائم تھی، پہلوی زبان میں جو حکمران ایران کی آخری زبان تھی بکثرت عربی الفاظ موجود ہیں۔ پھر کیسے باور کر لیا جائے کہ مغلوب عرب کی زبان پر غالب ایران کی زبان کا قطعی اثر نہ ہوا ہوگا اور وہ شدہ شدہ کم سے کم مقدار میں بالواسطہ بھی مضر اور قریش کی زبان تک نہ پہنچا ہوگا جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عرب کے غلبہ کا وقت آیا تو ادھر عرب ایران میں داخل ہوتے ہیں اُدھر ایران کے اصطلاحی نظامی الفاظ ان کی زبان میں داخل ہونے شروع ہو جاتے، بصرہ اور کوفہ ماہ بصرہ اور ماہ الکوفہ ہو جاتے۔ جریب، طسّوج، طسق، موابذ وغیرہ جو سب علمی تمدنی اصطلاحی الفاظ ہیں اور بلا خلاف ایرانی ہیں عربی میں اس طرح استعمال ہونے لگتے ہیں گویا عرب کا بچہ بچہ جانتا ہے۔ یہ الفاظ عربی میں پہلے سے موجود تھے تو، اور فتح کے ساتھ ساتھ آئے تو فارسی کا اثر عربی پر بہرحال ثابت ہے۔ اور جب غلبہ کے وقت یہ اثر تھا تو مغلوب ہونے کے زمانہ میں کیوں نہ ہوگا۔ اور جب مضر اور قریش کی زبان میں فردوس رومی یا عبرانی اور سُندس و استبرق فارسی کے موجود تھے اور قرآن کریم میں وہ آئے تو پھر اگر جزیہ بھی ایران سے آگیا ہو تو اس میں حیرت و استعجاب

معرّبات کو الگ دکھانے کا التزام کیا ہے، بعض نے کوشش کی ہے کہ جس لفظ کو معرّب کہیں ہو سکے تو اس کی اصل بھی بتا دیں۔ اس کوشش میں وہ کامیاب بھی ہوئے اور ٹھوکریں بھی کھائیں۔ مثلاً صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ "زندیق معرب ہے۔ زن دین اس کی اصل تھی جس کے معنی دین المرأۃ۔ عورت کا دین۔ استبرق معرب ہے۔ استروہ اس کی اصل تھی۔ سُندُس بلا خلاف معرب ہے" تینوں لفظ یقیناً معرب ہیں۔ اور ایران سے عربی میں آئے ہیں، یہاں تک سب صحیح، سندس کی اصل وہ خود نہیں بتاتے، باقی دو جو بتائی ہیں دونوں غلط۔ صاحب قاموس فیروزآبادی ہیں مادری زبان بھی حضرت کی فارسی ہے۔ فارسی لفظ سامنے آتا ہے تو صرف اتنا پہچانتے ہیں کہ ایرانی ہے عربی نہیں مگر نہیں بتا سکتے کہ کیا تھا۔

اتفاق سے غیر زبان کے لغت نویس زیادہ تر وہ تھے جو دوسری زبانوں سے ناواقف تھے یا واقفیت رکھتے تھے تو نہایت سرسری۔ خاص کر ابتدائی دور میں، یا عربی کا رنگ ان پر اتنا گہرا چڑھا تھا کہ بے رنگ بھی ان کو اسی رنگ میں نظر آتا تھا یا اسلاف کے نقش قدم سے ہٹنا، خواہ وہ واجبی اور حق بجانب ہی کیوں نہ ہو قطعاً پسند نہ کرتے تھے۔ اسی لئے بہت سے غیر عربی الفاظ عربی تسلیم ہوتے چلے آتے ہیں۔ انہیں میں سے (علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے) یہ لفظ جزیہ بھی ہے۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ابن درید عربی زبان کا ایک تحقیق پسند لغوی اس کو خالص عربی الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کرتا اور جزیٰ یَجْزِی جَزَاءً سے اس کا اشتقاق کم از کم بروجہ اتم ثابت نہیں ہوتا۔ اور فارسی کے تمام معتبر لغت نویسوں کا اس پر اتفاق ہے کہ "جزیہ پہلوی گزیت کا معرب ہے۔ جو اب تک فارسی میں موجود ہے پھر اس کی ت۔ دال سے بدل گئی اور گزیت سے گزید ہو گیا گزیدہ اور گزیہ بھی اسی گزیت کی دوسری صورتیں ہیں"۔ تعریب الفاظ میں جو تصرفات ہمیں ملتے ہیں ان

مٹ چکی تھیں لیکن علم و تمدن کا اثر اب تک اُن میں موجود تھا۔ ان سب ممالک و اقوام کی الگ الگ زبانیں تھیں اور عرب نہ صرف قحطانی بلکہ عدنانی بھی ان سے ملتے جلتے تھے تجارتی مبادلہ کی طرح تبادلہ الفاظ بھی ہوتا ہوگا کہ عربی الاصل الفاظ ان کی زبانوں میں پہنچے اور ان زبانوں کے الفاظ عربی میں آئے اور گھُل مل کر اُس کے اصل سرمایہ میں شامل ہو گئے۔ جنہوں نے یہ سرمایہ میراث میں پایا اس کو اپنا اور اپنے باپ دادا کا مال تصور کیا۔ اور یہی کرنا چاہیئے تھا۔ اور یہی ہوتا ہے۔ ہمارے ہندوستانی بچوں کو اس سے کیا غرض کہ پستہ و بادام اور کشمش و انگور کابل و قندھار سے آئے یا بنگال و آسام سے ان کو اپنے کام سے کام ہے۔ کھایا پیا اور الگ ہوئے۔ بچپن اور جوانی سے گزر کر بوڑھے ہو جاتے ہیں اور بہتوں کا ادھر خیال بھی نہیں جاتا۔ مگر ایسے بھی نکلتے ہیں کہ ہوش سنبھال کر تحقیق کرتے ہیں یا حالات و واقعات ان کو ایسے پیش آتے ہیں کہ انہیں وہ باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو اوروں کو معلوم نہیں ہوتیں۔ یہی حال زبان کا ہے۔ عرب عربی بولتے تھے۔ ان کو اس سے بحث نہ تھی کہ سارے لفظ ان کی اپنی زبان کے ہیں یا کچھ باہر سے بھی آئے ہیں۔ باپ دادا سے سنتے آتے تھے۔ کیسے مانتے کہ باہر کا مال بھی ان کے گھروں موجود ہے مگر علمی تحقیق کا زمانہ آیا اور علمی تحقیق بھی ان لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو عربی کے سوا آس پاس کی کوئی اور زبان یا زبانیں جانتے تھے تو انہوں نے دیکھا اور سمجھا کہ عربی میں اور زبانوں کے الفاظ بھی موجود ہیں مگر اکثر نے جامہ بدل لیا ہے۔ اس لیئے انہوں نے کہنا اور اپنی کتابوں میں لکھنا شروع کیا کہ یہ لفظ عربی الاصل نہیں۔ فلاں زبان سے آیا اور بھیس بدل کر عربی بن گیا ہے یعنی معرّب ہے۔ اسی لئے تالیفات لغت بھی دو قسم کی ہوئیں۔ ایک وہ جن میں اس قسم کی تحقیق و تدقیق سے تعرض نہیں کیا گیا دوسرے وہ جن لکھنے والوں نے بقدر استطاعت

نسلِ آدم ہی عرب سے نکلی تھی۔ لیکن کیا جو لوگ اس ابتدائی دَور میں عرب سے نکلے وہ مکمل عربی زبان ساتھ لے کر نکلے تھے۔ اور کیا ان کی زبانیں ارتقائی دَور میں پہنچ کر بھی آخری عربی "لسان مضر" سے جس میں قرآن کریم نازل ہوا مختلف نہیں ہوئی تھیں۔ حمیر عرب ہی تھے اور ان کی زبان عربی۔ زمانہ بھی ان کا ظہورِ اسلام کے قریب قریب ہی ختم ہوتا ہے۔ پھر بھی لغوی بعض الفاظ کی نسبت لکھ دیتے ہیں "یہ حمیری ہے" پھر جو زبانیں ہزاروں برس پہلے عربی سے نکلی یا جُدا ہوئی تھیں اور ترقی کرتے کرتے کچھ سے کچھ بن گئی تھیں ان کو کیوں الگ مستقل زبان نہ تسلیم کیا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ عرب کی جاہلیت اولیٰ کی تاریخ بالکل اور مضریت اولیٰ کی بہت کچھ پردۂ خفا میں ہے اور یہ ممکن ہے کہ اس زمانہ میں دنیا کی دُوسری قوموں نے اُن سے استفادہ کیا ہو اور الفاظ و معانی بھی ان سے لئے ہوں لیکن اگر وہ الفاظ کسی وجہ سے عربی میں نہیں رہے اور غیروں کے ہاں پہنچ کر ان کی مستقل زبان کا جزو بن گئے اور پھر کسی راستہ سے عربی میں آئے تو از روی انصاف وہ انہیں زبانوں کے الفاظ کہلائینگے نہ کہ عربی کے۔

آدمی آدمی سے ملتا ہے تو رفتہ رفتہ ایک دوسرے کی خو بو سیکھتا ہے۔ یہی حال زبانوں کا ہے۔ الفاظ و اسلوب ادا لیتی بھی ہیں اور دیتی بھی۔ اس لئے اگر لفظ جزیہ بھی کسی وقت عربی میں کسی زبان سے آگیا ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مفہوم بھی اس کا اتفاق سے کچھ ایسا واقع ہوا ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ وہ اوّل اوّل بادیہ عرب میں نہیں بلکہ کسی ایسی سرزمین میں پیدا ہوا جو علم و تمدن اور حکومت و سلطنت کا گہوارہ ہو۔

زمانۂ جاہلیت ثانیہ میں عرب کے اطراف و جوانب میں چار سلطنتیں تھیں۔ ایران ہندوستان۔ مصر اور روم، عرب کو سامی قوموں سے الگ واسطہ تھا۔ جن کی سلطنتیں

ہوتا تو اللہ تعالےٰ خود قرآن مجید میں بیان فرماتا ۔ دِیۡنٌ اور قَارِعَۃٌ عربی زبان میں پہلے سے موجود تھے اوران کے معنی بھی عام تھے ۔ خاص معنی آئے تو وہ ساتھ کے ساتھ بتا بھی دئے ۔ ھوی یھوی ایک معلوم لفظ تھا ھاویہ اس سے بنا اور خاص معنی میں آیا تو وہ ظاہر کر دئے گئے وَمَا اَدرٰىكَ مَاهِيَةٌ نَارٌ حَامِيَةٌ ۔ جزیہ کا لفظ قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے اور وہ بھی اس طرح گویا مخاطب سب اس کو جانتے ہیں متعدد حدیثوں میں بھی وہ ملتا ہے مگر اسی طرح گویا معلوم المعنی ہے ۔ غرض کہ طبری نے جو تخصیص معنوی کے ذریعہ سے جزیہ کو جزی یجزی سے نکلا ہوا ثابت کرنا چاہا ہے وہ ثابت نہیں ہوتا ۔ اہل لغت کی مخالفت الگ رہی ۔ وہ سب جزیہ کو اگرچہ جزا کے تحت میں لکھتے ہیں ۔ لیکن جہانتک میری نظر ہے اُن میں سے کسی نے یہ نہیں لکھا ، اَلْجِزْیَۃُ مِن جَزَی یَجْزِیْ یعنی جِزْیَۃٌ جَزَیٰ یَجْزِی سے ماخوذ یا مشتق ہے ۔ البتہ جزیہ کی جگہ جزاء استعمال ہوا ہے لیکن جزیٰ جزاءً بمعنی جزیہ ادا کیا کہیں نظر سے نہیں گزرا ۔ برخلاف اس کے جن لغویوں نے اپنی کتابوں میں صرف عربی الاصل الفاظ جمع کرنے کا التزام کیا ہے اور انہیں میں سے ایک ابن درید ہے ۔ انہوں نے جزیہ کو اپنی معجم میں جگہ نہیں دی ۔ وجہ یہ ہوگی کہ یہ لفظ ان کے نزدیک عربی الاصل نہیں ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ بعض علمائے لغات عرب بھی جزیۃ کو عربی کا لفظ نہیں ملنتے ۔

آج کل بعض اہل علم کی رائے ہے "اَلْعَرَبُ اُمٌّ وَالْجَزِیرَۃُ مَھْدٌ" عرب ماں ہے اور عراق گہوارہ ۔ یعنی آدمی عرب میں پیدا ہوا اور عراق میں پلا اور دنیا میں پھیلا میرے نزدیک یہ کہاوت قدیم نہیں تاہم اس نظریہ کی بنا پر میں ملنے لیتا ہوں کہ جو قومیں عراق میں پھلی پھولیں اور وہاں سے ادھر اُدھر پھیلیں وہ سب عربی الاصل تھیں اور نتیجۃً ان کی زبانیں بھی عربی کی شاخیں بلکہ اتمام حجت کے لئے میں یہ بھی فرض کئے لیتا ہوں کہ ساری

فُلَاناً مَا عَلَيْهِ ۔ یَجْزِی اس کا مضارع ہے اور ماضی و مضارع فَعَلَ یَفْعِلُ کے مطابق اور جزیہ صوری و معنوی نوعیت میں ایسا ہی ہے جیسے کہ قِعْدَۃٌ اور جِلْسَۃٌ جن کے معنی ہیں کسی خاص طرح سے بیٹھنا (گویا جِزیہ کے معنی ہیں ایک چیز خاص کو بطریق خاص ادا کرنا)

لفظ جزیہ کی یہ بہترین تفسیر ہے جو کسی قدیم مفسر نے لکھی ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے جزیٰ یجزی جزاءً عام ہے۔ اسی سے جِزْیَۃٌ نکلا اور خاص حق کے لئے خاص ہو گیا۔ میں کہتا ہوں۔ کہ اصول تخصیص بالکل بجا لیکن یہ تخصیص لسانی لغوی ہوگی یا اصطلاحی شرعی، صورت اوّل میں اس کی کوئی لسانی لغوی سند ہونی چاہئے، یعنی جیسے جزی یجزی قرض ادا کرنے حق ادا کرنے کے لئے آیا ہے اور اس کی مثالیں کلام عرب اور قرآن کریم میں موجود ہیں جزی یجزی کا استعمال کہیں نہ کہیں جزیہ ادا کرنے کے لئے بھی ملنا چاہئے جو نہیں ملتا یہ نہیں تو اِفْعال تَفْعِیل وغیرہ کسی باب مزید فیہ میں تو پہنچ کر اس مادہ کو ادائے جزیہ یا طلب جزیہ کا مفہوم ادا کرنا چاہئے۔ قِعْدَۃٌ قعود سے اور جلسۃ جلوس سے نکلا ہو یا قَعَدَ یَقْعُدُ اور جَلَسَ یَجْلِسُ سے بہرحال جَلَسَ جِلْسَۃً باضافت و بلا اضافت زبان میں مستعمل ہے اور جزْیَۃٌ، قِعْدَۃٌ اور جِلْسَۃٌ سے اتنا مشابہ نہیں جتنا فِدْیَۃٌ سے۔ وہ اپنے فعل کے ساتھ بھی آتا ہے۔ اور کئی ابواب مزید فیہ میں بھی اس کا مادہ پہنچ کر فدیہ کے مفہوم کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ تخصیص کیسی اور دعویٰ تخصیص کیسا کہ کہیں کسی طرح بھی اس کی مثال نہیں ملتی۔ جب اس کے ساتھ کوئی فعل آتا ہے تو اَعْطٰی اور اَدّٰی ہی ہوتا ہے اگر وہ جزی یجزی سے نکلا ہوتا تو کبھی تو یہ فعل بھی اس کے ساتھ آتا کہ اس کا زیادہ مستحق تھا۔ فرض کیجئے کہ یہ تخصیص اصطلاحی شرعی ہے تو یہاں پھر وہی اعتراض ہوتا ہے کہ ایسا

غلط ٹھیرایا اور ھَاوُوْن اور ھَاوُنْ کو صحیح کہ لفظ فَاعول اور فاعُل کے وزن پر ہے خواہ وہ زبان میں کمتر ہی آیا ہے۔ باتیں دونوں فائدے سے خالی نہیں مگر یہ موقعہ ان کی تفصیل کا نہیں، یہاں مدعا اس کا صرف یہ ہے کہ غیر زبان کے الفاظ عربی میں آتے ہیں تو عربی کے قالب میں ڈھلتے بھی ہیں اور نہیں بھی اس لئے کسی لفظ کا عربی کے وزن پر پورا اتر جانا اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اصلاً عربی ہے اور ضرور عربی ہے۔

لفظ جزیہ عہدِ رسالت میں بلکہ اس سے پہلے عربی زبان میں ضرور موجود تھا کہ قرآن کریم میں آیا۔ اس لئے وہ عربی سمجھا جا سکتا تھا اور سمجھا جا سکتا ہے لیکن اس عہد میں بھی کسی لفظ کا عربی زبان میں ہونا اور کسی بنائے عربی کے مطابق ہونا اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ اصلاً بھی عربی ہے۔ فِرْدَوْس کا لفظ قرآن مجید میں موجود ہے مگر اکثر اہل لغت نے لکھا ہے کہ وہ رومی یا عبرانی الاصل ہے۔ اسی طرح مانا کہ جِزْيَةٌ فِعْلَةٌ کے وزن پر ہے مگر صرف اس لئے کہ وہ فِعْلَةٌ کے وزن پر ہے اور قرآن مجید میں آیا ہے اس کا عربی الاصل ہونا ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ ان باتوں کے باوجود بھی کسی اور زبان کا لفظ ہو۔

اکثر مفسرین نے لکھا ہے کہ جِزْيَةٌ جَزَىٰ يَجْزِيْ سے بنا ہے۔ ابتدا اس کی غالباً امام ابو جعفر ابن جریر طبری سے ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں۔ اَلْجِزْيَةُ الْفِعْلَةُ مِنْ جَزَىٰ فُلَانٌ فُلَاناً مَا عَلَيْهِ إِذَا قَضَاهُ يَجْزِيْهِ مِثْلَ الْقِعْدَةِ وَالْجِلْسَةِ یعنی جِزْيَة فِعْلَة کے وزن پر ہے اور جَزَىٰ (ماضی) سے نکلا ہے جب کسی کو کوئی کچھ دے دے جو اُسے دینا آتا ہو تو عرب کہتے ہیں جَزَىٰ فُلَانٌ

پر ہے بالکل صحیح ہے۔ لیکن کسی لفظ کا عربی کی میزان میں پورا اُتر جانا اس بات کی قطعی دلیل نہیں ہے کہ وہ اصلاً اور وضعاً بھی عربی ہے۔ طَشتٌ فَعْلٌ کے وزن پر ہے جو عربی اوزان میں کثیر الوقوع ہے تاہم طشت اصلاً عربی لفظ نہیں۔ اسی طرح بہت سے لفظ ہیں جو عربی میں غیر زبانوں سے آئے ہیں اور عربی کی میزان میں پورے اُتر جاتے ہیں، خراد پر چڑھ کر بھی اور بغیر خراد پر چڑھے بھی۔ سیبویہ معرب کے بارے میں لکھتا ہے۔ رُبَّمَا اَلْحَقَتْهُ الْعَرَبُ بِاَبْنِيَةِ كَلَامِهِمْ وَ رُبَّمَا لَمْ يُلْحِقُوْهُ بِاَبْنِيَتِهِمْ، عرب کبھی غیر زبان کے الفاظ کو اپنی زبان کے قالب میں ڈھال لیتے ہیں اور کبھی نہیں ڈھالتے۔ دونوں باتوں کی مثال کے لئے ایک لفظ هَاوَنْ کافی ہوگا۔ بعض عربوں نے یوں ہی فارس والوں سے سُنا، یونہی خود بھی ادا کیا۔ بعض نے هَاوُوْن اور هَاوُن کہا۔ تحقیق و ترتیب کا وقت آیا تو بعض علمائے لغت نے هَاوَنْ کو صحیح مانا کہ اہلِ زبان سے یونہی سنا تھا۔ انھوں نے اس بات کی پروا نہ کی کہ لفظ ان کی زبان کے کسی کلمہ کے وزن پر آیا بھی یا نہیں۔ اور سچی بات بھی یہ ہے کہ جب اہلِ زبان کو بضرورت کسی غیر زبان کا لفظ بولنا پڑتا ہے تو جس طرح بھی وہ ان کی زبان سے نکلتا یا نکل سکتا ہے ادا کر جاتے ہیں۔ مانا کہ غیر زبان کا لفظ ان کی زبان سے نکلتا ہے تو کم و بیش خود ان کی زبان کے الفاظ کے انداز میں آکر نکلتا ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ نہ وزن و ابنیہ کو جانتے ہیں، نہ اس کا خیال کرتے ہیں، یہ بات علم و فن کے درجہ میں آکر پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کام علمائے فن لغت کا ہے جو اپنے بنائے ہوئے اصول کی میزان لئے بیٹھے رہتے ہیں، لفظ لفظ کو اس سے جانچتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ غیر زبان کے الفاظ ان کی زبان میں آئیں تو زبان کی میزان میں تُل کر آئیں۔ اسی سبب اس خیال کے علماء نے دیکھا کہ فاعَل (بفتح عین) کا وزن عربی میں نہیں ہاون کو

تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ کی دعوت ہو چکی تو ان کے بارے میں بھی خدائی حکم آیا " قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ ۝ یعنی ان اہل کتاب سے بھی، جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ یوم آخرت پر، نہ ان چیزوں کو حرام جانتے ہیں جنہیں اللہ اور اللہ کے رسول نے حرام ٹھیرایا ہے اور نہ دین حق پر چلتے ہیں، لڑو اور یہاں تک لڑو کہ وہ جزیہ دیں۔ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ کے کیا معنی ہیں وہ میں ابھی نہیں لکھتا کہ بحث طلب ہیں اس لئے ذرا آگے چل کر لکھونگا

یہ بات بالکل یقینی ہے کہ جب یہ آیۂ جزیہ نازل ہوئی تو لفظ جزیہ عربی زبان میں موجود تھا اور اس کا مسمیٰ عام طور پر لوگوں کو معلوم اور اسی معلوم حقیقت کے لئے وہ قرآن مجید میں استعمال ہوا تھا اگر کسی اور حقیقت یا معنی کے لئے آیا ہوتا جو اس وقت تک عرب کو معلوم نہ تھی تو خدای تعالیٰ خود قرآن مجید میں اس کو بیان کر دیتا۔ جیسے سقر، سجّین، یوم الدین، القارعہ، علّیون وغیرہ الفاظ اوّل اوّل نئے نئے معنی میں آئے تو ان کے بعد ما ادرٰلک لاکر ان کی توضیح فرمادی یا کم از کم لوگ ہی رسول اللہ سے دریافت کرتے کہ جزیہ کیا؟ جیسے کہ وہ نامعلوم الحقیقت الفاظ و امور کی بابت دریافت کیا کرتے تھے۔ لیکن جزیہ کی حقیقت نہ کہیں قرآن مجید میں مذکور ہوئی نہ احادیث نبوی میں آئی۔ اس لئے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نزول وحی کے زمانہ میں لوگ جانتے تھے کہ جزیہ کیا چیز ہے۔ اور جب ایک لفظ زبان میں موجود ہے تو وہ اس زبان کا مال ہے اصلاً اس زبان کا ہو یا نہ ہو۔ اس لئے اگر علماء فن لغت زبان کے متداول الفاظ کو عربی زبان کی میزان سے ناپتے تولتے ہیں تو کچھ عجب نہیں کرتے۔ بناءً علٰے ذلک لغویوں اور مفسرین کا یہ کہنا کہ جِزْيَةٌ " فِعْلَةٌ " کے وزن

اس کے علاوہ ہار مکہ والوں نے مانی تھی ابھی سارا عرب اُن کے حمایتی مشرکین سے بھرا پڑا تھا اس لئے فتح مکہ کے بعد اللہ کا حکم آیا اور رسول اللہ نے اعلان فرمایا کہ مشرک ایمان لائیں ورنہ قتل کئے جائیں۔ فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۔ یعنی جب شہور حرام (عرب میں لڑائی بند رہنے کے مقدس مہینے) گزر جائیں تو پھر تم جہاں بھی مشرکوں کو پاؤ انہیں مارو۔ پکڑلو۔ گھیر لو اور ہر طرح اُن کی گھات میں رہو۔ ہاں اگر وہ اپنے عقیدوں سے باز آئیں نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دینے لگیں تو تم بھی ان سے تعرض نہ کرو۔ اللہ معاف کرنے والا مہربان ہے۔ پھر حکم آیا۔ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ ، مشرکوں کو قتل کرو یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے یا نہ اُٹھ سکے۔

ان احکام کی تعمیل کو شروع ہوئے یا مکہ کو فتح ہوئے ابھی دو برس بھی نہیں ہوئے تھے کہ تمام مشرکین عرب نے مسلمانوں کے آگے ہتیار ڈال دئے یعنی اسلام لے آئے یا کم از کم بظاہر مسلمان ہو گئے لیکن عرب میں مشرکین کے علاوہ یہودی، نصرانی، مجوسی اور صابئی بھی آباد تھے۔ اگرچہ مشرکین کی طرح نرے مشرک نہ تھے لیکن شائبۂ شرک سے پاک بھی نہ تھے اور نہ مسلمان ان کی طرف سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ اسلام کی دعوت پر ایران سے یمن کے ایرانی گورنر کو حکم پہنچ چکا تھا کہ اس داعی دین (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو پکڑ کر دربار میں حاضر کرو۔ شام کی طرف رومیوں کا بوجوہ بار بار اجتماع ہو رہا تھا۔ ان سب باتوں سے قطع نظر اسلام جو اللہ کا دین ہے عرب ہی کے لئے نہیں اسود واحمر تمام بنی آدم کی ہدایت کے لئے آیا تھا۔ اس لئے جب سالہا سال اہل کتاب کو

اسلام شروع کی تھی۔ سب عدنانی یعنی رسول اللہ کے ہم جد تھے۔ اور اَوس و خزرج جو یثرب میں رہتے تھے یمانی الاصل یعنی قحطانی تھے، یثرب انہیں کی بستی تھی مگر اس کے قرب وجوار میں مدت دراز سے کچھ کچھ آبادیاں یہود کی بھی چلی آتی تھیں۔ یہ یہودی کچھ اَوس کے حلیف تھے اور کچھ خزرج کے۔ اَوس و خزرج باہمی مخالفت کو چھوڑ کر رسول اللہ کی نصرت کو اُٹھے تو برنبائے دستور و عہود سابقہ یہ لوگ بھی مسلمانوں کے حلیف یا اتحادی بن گئے۔ مذہب بھی ان کا اِس لئے کہ وہ صاحب کتاب تھے اور موسیٰ علیہ السلام کے ہم قوم، مشرکین کے مذہب سے دُور دور اور اسلام سے قریب قریب تھا۔ ان دوہرے دوہرے تعلّقات کی بنا پر توقّع یہ تھی اور ہونی چاہئے تھی کہ کم ازکم وہ مکّہ والوں کی طرح مسلمانوں کے آزار کے درپے نہ ہونگے لیکن وہ جلدی ہی تمام قدیم و جدید عہدو پیمان کو بالائے طاق رکھ کر مکّے والوں سے بھی زیادہ رسول اللہ کے دشمن ہوگئے اور کئی بار آپ کے قتل کا ارادہ کیا اور جب موقعہ پایا، مشرکین کے ساتھ ہوگئے یا اُن کو مسلمانوں کے خلاف چڑھا لائے۔ چنانچہ احزاب کا واقعہ انہیں کی سازشوں کا نتیجہ تھا۔ لیکن ان کا شمار چونکہ مشرکوں سے کم تھا مشرکوں سے پہلے اپنے کیفر کردار کو پہنچے۔

یہود کے علاوہ عرب میں عیسائی بھی آباد تھے اور یہود سے بہت زیادہ تھے اور صاحب حکومت بھی تھے مگر یثرب سے دور دور آباد تھے اور یہود کی طرح فتنہ جو بھی نہ تھے اس لئے عرصہ تک مسلمانوں نے بھی اُن کے حال سے تعرض نہیں کیا اور رسول اللہ کی تمام تر توجہ مشرکین کی طرف مبذول رہی۔ یہاں تک کہ ہجرت کے آٹھویں سال مکّہ فتح ہوا اور کعبہ جو بت کدہ بن گیا تھا بتوں سے خالی کیا گیا۔ اس فتح کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان غالب ہوئے اور مشرکین نے ہار مان لی۔ لیکن ہارے ہوئے ہمیشہ کی ہار نہیں مانا کرتے

حق کے لئے جان دینے کو حیات ابدی اور نجاتِ اُخروی جانتے تھے اب مشرکین کے مقابلہ میں دفاع اور دفاع کے بعد اقدام کے قابل ہو گئے اور آٹھ نو برس کے اندر اندر سارے عرب میں اسلام کی دھاک بھر گئی۔

غزوۂ بدر رسول اللہ کے یثرب پہنچنے کے کوئی انیسویں[۱۹] مہینہ کا واقعہ ہے اگرچہ اس سے پہلے تین سریئے اور پانچ غزوے اور ہو چکے تھے مگر اب تک مسلمانوں کی تعداد اتنی ہی تھی کہ پندرہ پندرہ سولہ سولہ برس کے لڑکے تک جہاد کے لئے نکل پڑے تب کہیں غازیوں کا شمار ۳۱۳ تک پہنچا۔ کل ستّر اونٹ ان کے ساتھ تھے یعنی تین تین چار چار مجاہدین کے لئے ایک ایک اونٹ۔ صرف دو گھوڑے ساتھ تھے۔ زاد و خوراک کی الگ قلّت تھی۔ برخلاف اس کے قریش ابوسفیان کی پکار پر مکہ سے نکلا تو ۹۵۰ جنگجو کیل کانٹے سے لیس دو دو زرہیں لئے ہوئے تھے۔ نئو ان میں اسپ سوار تھے اور سات سو اونٹ ہمراہ۔ سامان خوراک کی یہ افراط کہ ایک ایک آدمی ساری ساری جمعیت کی دعوتیں کرتا چلا۔ مگر مقابلہ ہوا تو فتح ایمان والوں کی ہوئی اور اتنی غنیمت ہاتھ لگی کہ آیندہ کے لئے وہ بھی کچھ ساز و سامان کرنے کے قابل ہو گئے۔ تاہم نویں سال ہجری تک ان کی عسرت کا یہ حال رہا کہ غزوہ تبوک جو رسول اللہ (۴۱) کا آخری غزوہ تھا جیش عسرت ہی کہلایا یعنی اس کی تیاری زیادہ تر خیرات و مبرّات ہی کی بدولت ہو سکی مگر یہ بہرحال صحیح ہے کہ اجتماعی نظام کی بنیاد مسلمانوں میں صدقات اور غنیمت سے پڑی اور یہی وہ بنیاد تھی جس پر آخر حکومت کی عمارت اُٹھی۔ آغاز اس حکومت کا اُن یہود کے استیصال سے ہوا جو یثرب کے آس پاس آباد تھے۔

مکّہ اور مکّہ کے قرب و جوار کے مشرک قبائل جن میں اوّل اوّل رسول اللہ نے دعوت

ایمان والوں کو یقین ہوگیا کہ اب جان و ایمان کی خیر ہے تو مقاومت اور جان پر کھیل جانے میں ہے۔ وحی الٰہی بھی یہی آئی " اِنْ قَاتَلُوْکُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا " اگر مُشرک تم سے لڑیں تم بھی لڑو اور اُن کو قتل کرو اور صلح کی طرف جھکیں تو اے پیغمبر تم بھی صلح کرلو۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت کو یثرب پہنچے ابھی چھ مہینے سے زیادہ نہیں ہوئے تھے کہ کفر و ایمان کا جھگڑا بڑھتے بڑھتے لڑائی کی صورت پکڑ گیا اور غزوات حضرت کے لیئے ناگزیر ہو گئے۔ یہی قتال جو اوّل اوّل مستحب تھا آگے چل کر فرض ہوگیا کہ خدا کا حکم آیا ' کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ کُرْهٌ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تَکْرَهُوْا شَیْئًا وَهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ۔

یہ سچ ہے کہ حق کے لئے جان دینا اصل زندگی ہے۔ لیکن بے سروسامان جیسے کہ اس وقت مسلمان تھے کیا لڑ سکتے تھے۔ اسی لئے یثرب میں جب مسلمانوں کی ایک جماعت ہو گئی تو اللہ تعالٰے نے آسودہ حال ایمان والوں پر مُستحب خیرات و مبرّات کے علاوہ، جو وہ کرتے اور ایثار کی حد تک کرتے تھے صدقۂ لازمی صدقۂ حیثیت کی صورت میں فرض کیا۔ تاکہ جماعت کی ناگزیر حاجت اور بے سروسامانی کا کُچھ نہ کُچھ تدارک ہو سکے۔ اس حکم کو مومنین مخلصین نے بطیب خاطر لبّیک کہا۔ مگر مدینہ میں جو لوگ ایمان لائے یا لا رہے تھے وہ سب مخلص نہ تھے۔ ان میں منافق بھی شامل تھے۔ یہ حُکم انہیں بہت گراں گزرا اور گزرنا چاہئے تھا کہ پیسہ کا معاملہ تھا۔ اس لئے اُنہیں اب اس کے سوا مفر نہ رہا کہ ایمان والوں سے الگ ہو جائیں یا حُکم کی تعمیل کریں چنانچہ یہی ہُوا۔ اور یوں منافقوں کے چھُٹ جانے سے اسلام اور مسلمان دونوں کا فائدہ ہُوا۔ لیکن بڑا فائدہ صدقۂ حیثیت کے فرض ہونے سے یہ ہوا کہ مسلمانوں میں اجتماعی نظام کی بنیاد مستحکم اُصول پر قائم ہو گئی جس کو سریّوں اور غزوات کی غنیمت نے آہستہ آہستہ اور اُبھارا اور مسلمان جو

تم دِل میں گھٹتے اور بجھتے ہو، حضور نے حکم الٰہی کی تعمیل کی اور جب دُعا مانگی یہی۔ اَللّٰھُمَّ اھْدِ قَوْمِیْ فَاِنَّھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ۔ اے اللہ میری قوم کو سیدھا راستہ دکھا کہ یہ لوگ جانتے اور سمجھتے نہیں ہیں۔ ہدایت و انکار کا ابھی یہی حال تھا کہ دعوتِ حقّہ نے اپنا کام شروع کیا، منکروں میں سے ایمان والے اور دشمنوں میں سے دوست پیدا ہونے لگے۔ یہ دیکھ کر مشرکین بہت گھبرائے اور حضور کو مال و دولت اور سیادت و حکومت سے پھسلانا چاہا مگر حضور نے پھر فرمایا تو وہی اَللّٰھُمَّ اھْدِ قَوْمِیْ فَاِنَّھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ، قوم نے جب دیکھا کہ کام لالچ سے نہیں نکلا تو حضرت کو ستانا شروع کیا، حضور اور حضور کے مددگاروں کا مقاطعہ کر دیا، لین دین ہاٹ بازار، شادی بیاہ، حقّہ پانی۔ یہ۔ وہ سب بند۔ یہ تدبیر بھی کارگر نہ ہوئی تو کھلم کھلا ظلم تعدّی پر کمر باندھی اور ایمان لانے والوں کو ایسا تنگ کیا اور اتنا ستایا کہ حضرت نے اُن کی ایک جماعت کو، جو کرسکتی تھی، حبشہ ہجرت کر جانے کا حکم دے دیا۔ مگر دشمنانِ حق نے حبشہ تک اُن کا پیچھا کیا۔ خود حضور اور حضور کے رفقا کو ستاتے تھے اور باز نہیں آتے تھے۔ یہاں تک کہ حضور کی جان کے درپے ہو گئے خصوصاً اس وقت سے کہ اُنہیں معلوم ہوا کہ محمد (ص) کی دعوت یثرب میں جڑ پکڑتی جاتی ہے۔ قتل کا تہیہ ہو چکا تھا کہ اللہ کے رسول کو اللہ کا حکم پہنچا یثرب کو چلے جاؤ، وہاں ہم نے تمہاری حفاظت کا سامان کر دیا ہے۔ حضور یثرب پہنچے۔ جہاں اَوس و خزرج کی ایک جماعت نے نہایت تپاک سے حضور کا استقبال کیا۔ گھر گھر ایمان و اسلام کا چرچا شروع ہوا اور لوگ ایمان لانے لگے۔ جو ایمان والے مکّہ میں تھے وہ بھی آہستہ آہستہ آخر یثرب آ گئے۔ مگر مکّہ کے مشرکین نے حضرت اور حضرت پر ایمان لانے والے اہلِ مکّہ کا، جو سب اُن کے عزیز قریب ہی تھے، یثرب تک پیچھا نہ چھوڑا۔ بلکہ یثرب کے آس پاس کے مشرک قبائل کو حضور کی مخالفت پر اُکسا کر اپنا شریک حال بنا لیا۔ یہاں تک کہ غریب اور غریب الوطن

الرّواج حول الجزیۃ والخراج

شمس العلماء مولوی عبدالرحمٰن پروفیسر عربی دہلی یونیورسٹی

رُوحِی فِدَاہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ نے رسالت پر مامور ہوکر مکّہ اور اس کے نواح میں لوگوں کو جو اللہ کے راستے سے دُور جا پڑے تھے۔ راہِ حق کی طرف بُلانا شروع کیا تو لوگوں نے جن میں خود حضرت کے کنبے قبیلے کے لوگ بھی شامل تھے آپ کی دعوت کا ٹھٹّا اُڑایا۔ حضور کو جھٹلایا اور بڑی سودائی ٹھیرایا وَقَالُوا یَاَیُّھَا الَّذِی نُزِّلَ عَلَیْہِ الذِّکْرُ اِنَّکَ لَمَجْنُوْنٌ حضور نے سُنا اور صبر کیا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تھا اِنَّ السَّاعَۃَ لَاٰتِیَۃٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِیْلَ۔ قیامت ضرور آئے گی تم درگزر کئے جاؤ اور اپنے کام میں لگے رہو یعنی اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ وَجَادِلْھُم بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ تم عقل اور نصیحت کی اچھی اچھی باتوں سے لوگوں کو اپنے پروردگار کے راستے کی طرف بلاؤ اور ایسی باتوں کو حجت میں لاؤ جو اچھی ہوں۔ مگر لوگ اپنی ہٹ سے باز نہ آئے۔ یہ حالت دیکھ کر حضور دل میں کڑھتے اور گھٹتے ہونگے کہ اللہ کی طرف سے وحی آئی فَاصْدَعْ بِمَا تُؤمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکِیْنَ اِنَّا کَفَیْنٰکَ الْمُسْتَھْزِئِیْنَ وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّکَ یَضِیْقُ صَدْرُکَ بِمَا یَقُوْلُوْنَ جو کچھ تمہیں حکم دیا جاتا ہے۔ تم اس کو کھول کھول کر بیان کرو۔ اِن ٹھٹّا اڑانے والوں سے ہم نے تم کو بچا لیا ہے ہم جانتے کہ ان باتوں سے

سے شکریہ ادا کر کے اپنے حقیر مقالہ کو ختم کرتا ہوں۔ خدا کرے آپ کی علمی کوششیں بار آور ہوں۔ اور کوئی ایسا اہل دل ہندوستان میں مل جائے۔ جو یورپ کے مسٹر گب یا نوبل کی طرح اپنی دولت کو راہِ علم میں لٹانے پر آمادہ ہو۔ اور ہمارے اس داغ کو چھڑا دے۔ جو خود اپنے علم کی طرف سے بے پروائی کی وجہ سے ہماری پیشانیوں پر نظر آ رہا ہے۔ وللہ الحمد فی الاولی والاخرۃ۔

الاربع مائۃ بقریب"۔ اس پر محشی نے اضافہ کیا ہے۔ مجلد نے اس کی کچھ عبارت کاٹ ڈالی ہے لیکن اس قدر پڑھا جاتا ہے"۔ بل بعد الاربع مائۃ سنۃ ثمان و اربع مائۃ اور . . . . فی کتاب النشر فی القراات . . . . . ."

(۲) البنکثی کے ذیل میں ہیثم بن کلیب کے حال کے آخر میں حاشیہ ہے"۔ کانت وفاۃ الھیثم بن کلیب الشاشی فی سنۃ خمس وثلثین و ثلث مائۃ۔ ذکرھا الحافظ شمس الدین الدمشقی فی التبیان و . . . . الدیار بکری فی الخمیس"۔

(۳) الدنوقی کی تشریح میں ھذہ النسبۃ الی دنوقا" کے بعد دونوں نسخوں میں بیاض ہے۔ لیکن نسخۂ رامپور کے حاشیہ پر یہ لکھ دیا ہے۔ کہ "قد ذھب قدر ثلثۃ اسطر من العبارۃ"۔

(۴) الدشتی کے مقابل حاشیہ ہے۔"ذھب کثیر من العبارۃ"

(۵) الفارابی پر حاشیہ ہے۔" لم یذکر ابا نصر الفارابی مع علو شانہ وسمو مرتبتہ ولعلہ من جھل المؤلف وقلۃ معرفتہ بمراتب العلماء"۔

اس مقام پر محشی کا لہجہ درشت ہے۔ اسے اس لئے غصہ آیا ہے۔ کہ ابونصر معلم ثانی کہلاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے۔ کہ ابوسعد نے صرف ان اصحاب کا تذکرہ کیا ہے۔ جو کسی حدیث یا حکایت یا شعر کے راوی ہیں۔ ورنہ ابھی ہزارہا تراجم کے اضافہ کی گنجائش ہے۔

(۶) الغزالی پر حاشیہ ہے"۔ سقط من قلم الناسخ الغزالی۔ اذا حال ابن خلکان فی تاریخہ تحقیق الغزالی علی انساب السمعانی"۔

لندن کے نسخہ میں بھی حواشی پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ ہر جگہ دستیاب ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس مختصر فرصت کو میں زیادہ مشغول کرنا نہیں چاہتا۔ اور آپ حضرات کا تہِ دل

"و ابو الجوزاء اوس بن عبد الله الربعی و قیل المربعی۔ سربعۃ الازد من اہل البصرۃ۔ من ثقات التابعین و علمائہم ۔ یروی عن عائشۃ و ابن عباس و عبد اللہ بن عمر۔ روی عنہ آہ۔"

(۳) یا عکسی نسخہ میں البویطی کے بعد ایک نسبت (البوتی) مذکور ہے۔ جسے البوین کی طرف منسوب بتایا ہے۔ لیکن یہی نسبت رامپور کے نسخہ میں اس طرح ہے:-

"البوینجی۔ بضم الباء الموحدۃ و فتح الباء المنقوطۃ باثنین من تحتہا و سکون النون و فی اخرہا الجیم۔"

(۴) یا الجعابی کے ماتحت عکسی نسخہ میں ہے۔ "قد انتہی الیہ"۔ رامپور کے نسخہ میں اس مقام پر "قد انتہی ھذا العلم الیہ" واقع ہے۔

ان خامیوں کے ماسوا ایک عیب عکسی نسخہ میں یہ بھی ہے۔ کہ اس میں اکثر مقامات پر وہ بیاضیں موجود نہیں۔ جو رامپوری نسخہ کے اعتبار سے خود مصنف نے چھوڑی تھیں۔ اور بنا بریں سرسری مطالعہ کرنے والا اس دھوکہ میں پڑ جاتا ہے۔ کہ نسخہ مکمل ہے۔

نیز نسخۂ رامپور میں (السدری) کے مقابل تقریباً تین سطروں کا حاشیہ ہے۔ یہ حاشیہ عکسی نسخہ کے کاتب نے متن میں شامل کر دیا ہے۔ اسی طرح عکسی نسخہ میں (القبنی) کے ماتحت ایک سطر کے بقدر (القیتانی) کی عبارت درج ہو گئی ہے۔

نسخۂ رامپور کے حواشی

نسخۂ رامپور کے حواشی پر بعض مفید تحریریں ملتی ہیں۔ چونکہ یہ سب بخط نستعلیق ہیں۔ اس لئے خیال یہ ہے۔ کہ کسی مطالعہ کرنے والے عالم کا نتیجۂ قلم ہیں۔ غالباً یہاں دو چار حواشی کا ذکر کرنا باعث دلچسپی ہوگا۔

(۱) البدیلی کے ماتحت کمیل کا ذکر کرتے ہوئے۔ ابو سعد لکھتے ہیں۔ "قلت وفاتہ قبل

نسخہ رامپور کا معاصر معلوم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس میں بھی تقریباً وہی کتابت کی غلطیاں موجود ہیں جو اوّل الذکر میں نظر آتی ہیں۔ اس لئے کچھ بعید نہیں۔ کہ یہ اسی سے نقل کیا گیا ہو۔ ورنہ یہ ضرور ہے۔ کہ دونوں کی اصل ایک ہے۔

اس لئے کہ نسخہ رامپور میں (المسبحی) کے مقابل حاشیہ پر لکھا ہے۔ "اختصرنا من ھذا المحل وترکنا التطویل۔ واخذنا اللباب الی الجزئین"۔ یہی عبارت لندن کے نسخہ کے حاشیہ پر درج ہے۔ نیز نسخۂ رامپور میں (الآموی) کے بعد کچھ عبارت ساقط ہے۔ اور یکایک "واکثر من ینسب الیھا یعرف بالطبری" شروع ہو جاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح لندن کے نسخہ کی عبارت ہے۔ اور چونکہ دونوں میں بیاض نہیں ہے۔ اس لئے اس کو ابوسعد کے نسخہ کی کمی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

نسخہائے رامپور ولندن کا تقابل

لیکن اس قدر یکسانیت کے باوجود رامپور کا نسخہ زیادہ مکمل ہے۔ مثالاً

(۱) الاخنسی کے ذیل میں عکسی نسخہ میں تحریر ہے۔ "قال یحیی القطان لم یسمع ابن ابی نجیح التفسیر عن مجاھد من غیر سماع"

رامپور کے نسخہ میں یہ عبارت اس طرح ہے۔ "قال یحیی القطان لم یسمع ابن ابی نجیح التفسیر عن مجاھد۔ وقال ابو حاتم بن حبان ابن ابی نجیح وابن جریج نظرا فی کتاب القاسم بن ابی برۃ عن مجاھد فی التفسیر فرویا عن مجاھد من غیر سماع"۔

(۲) یا المربعی کے ماتحت عکسی نسخہ کی عبارت ہے۔ "ابو الجوزاء اوس بن عبد اللہ بن عمر۔ روی عنہ آہ"۔ یہی عبارت رامپوری نسخہ میں اس طرح ہے:-

(۶) نسخۂ کتبخانۂ بشیر آغا۔ نمبر ۴۴۵

(۷) نسخۂ کتبخانۂ کوپریلی آغا۔ نمبر ۱۰۱۰

(۸) نسخۂ برٹش میوزیم لنڈن۔ نمبر ۳۴۵۔ یہ نسخہ ابتدا سے السابر اباد ی تک ہے۔ اور اس کے اوراق کی تعداد ۳۱۶ ہے۔

(۹) ایضاً۔ نمبر ۱۲۸۶۔ یہ نسخہ تکمل ہے۔ اور غالباً اسی کا عکس مسٹر مارگو لیتھ کے دیباچہ کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

ان نسخوں کے علاوہ ایک نسخہ کا پتہ ٹونک میں بھی چلتا ہے۔ لیکن اس کے متعلق مجھے معلوم نہ ہوسکا۔ کہ وہ کس وقت کا لکھا ہوا۔ اور کس حالت میں ہے۔

نسخۂ رامپور کی کیفیت

ان تمام نسخوں میں سے میرے سامنے دو موجود ہیں۔ نسخۂ رامپور اور نسخۂ برٹش میوزیم کا عکس۔ جو گب میموریل سیریز میں شائع ہوا ہے۔

نسخۂ رامپور ۹½ × ۶¾ سائز کے ۴۸۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ سطور ۲۵ فی صفحہ ہیں کاغذ باریک سمرقندی ہے۔ خط خفی۔ لیکن صاف ایرانی نسخ ہے۔ عنوان شنجرفی ہیں۔ کہیں کہیں کاغذ بوسیدہ ہو چلا ہے۔ آبرسیدگی اور کرم خوردگی کے آثار بھی نظر آتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی نسخہ اچھی حالت میں ہے۔ سنہ کتابت ۹ جمادی الاولی ۳۷ھ ہے۔ جو اورنگ زیب کا سنہ جلوس معلوم ہوتا ہے۔ کاتب عربی سے نابلد تھا۔ اس لئے کتابت کی غلطیاں بہت ہیں۔

لندنی نسخہ کی کیفیت

برٹش میوزیم کے عکس کا سائز قدرے بڑا ہے۔ اوراق کی تعداد ۷۰۳۔ اور سطریں فی صفحہ ۳۱ ہیں۔ اس کے بعض حصے نسخ میں بعض نستعلیق میں۔ اور بعض خط شفیعا میں لکھے ہوئے ہیں۔ سال کتابت تحریر نہیں لیکن یہ بھی

ابو القاسم عبد الملک الحافظ۔ اور ابو یعلی احمد بن محمد بن الحسن العبدی سے۔ اور اصفہان میں اس طبقہ کے افراد سے شرفِ سماع حاصل کیا۔ ابوسعد نے ان سے توشنج اور ہراۃ میں احادیث سنیں انہوں نے ۵۴۲ھ یا ۵۴۳ھ میں وفات پائی۔

(۱۷) ابو محمد بختیار بن عبد اللہ الہندی الفصاد۔ یہ ابوسعد کے باپ کے آزاد کردہ غلام تھے ان کے ساتھ عراق و حجاز کا سفر کیا۔ اور بہت سی حدیثیں سنیں۔ بڑے نیک آدمی تھے۔ انہوں نے بغداد میں ابو محمد جعفر بن احمد السراج۔ ابو الفضل محمد بن عبد السلام الانصاری۔ اور ابو الحسن بن المبارک بن عبد الجبار الطوری سے۔ ہمدان میں ابو محمد عبد الرحمن بن احمد بن الحسن الدونی سے اور اصفہان میں ابو الفتح محمد بن احمد الحداد اور ان کے طبقہ کے دیگر محدثین سے سماع حاصل کیا۔ ابوسعد نے ان سے کچھ احادیث سنی تھیں۔ انہوں نے ۵۴۱ھ کو مرو میں انتقال کیا۔[1]

ان ہندی علماء کے علاوہ دیگر ارباب ہند کا تذکرہ بھی ضمنی طور پر جگہ جگہ آیا ہوگا لیکن میں اس مختصر فرصت میں ان کی خدمت تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہا۔

کتاب الانساب کے قلمی نسخے

کتاب الانساب کے مذکورہ تحت قلمی نسخوں کا ہمیں علم ہے:۔

(۱) نسخۂ کتبخانۂ رامپور

(۲) نسخۂ کتبخانۂ بانکی پور۔ پٹنہ۔ نمبر ۴۶ ۔ یہ نسخہ عہد اکبری کے بعض علماء کے زیر مطالعہ رہ چکا ہے۔

(۳) نسخۂ کتبخانۂ بوہار (امپیریل لائبریری کلکتہ) نمبر ۴۴ ۲

(۴) نسخۂ کتبخانۂ ایا صوفیہ۔ نمبر ۲۹۷۶

(۵) ایضاً۔ نمبر ۲۹۸۰

[1] الہندی

ور ابوالفتوح عبدالصمد بن عبدالرحمن الاشعثی اللوہوری کے واسطہ سے ان سے روایت کی
بوالحسن نے ۵۲۹ھ ہجری کو لوہور میں وفات پائی۔

۱۲) ابوالقاسم محمود بن خلف اللوہوری۔ یہ فقیہ اور مناظر تھے۔ انہوں نے فقہ ابوسعد کے ادا سے اور حدیث ان سے اور دیگر محدثین سے حاصل کی۔ ابوسعد نے ان سے اسفرائن ں کچھ سنا تھا۔ انہوں نے ۵۴۰ھ کے قریب انتقال کیا۔[۹]

۱۳) ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح التیمی القاضی المنصوری۔ یہ عراق میں آ بسے تھے۔ اور رہب داؤد الاصفہانی کے امام مانے جاتے تھے۔ انہوں نے فارس میں ابوالعباس بن الاثرم سے۔ اور بصرہ میں ابو رؤف سے روایت کی ہے۔ ابوعبداللہ الحاکم ان کے شاگرد ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ میں نے ان سے زیادہ ظریف کوئی عالم نہیں دیکھا۔

۱۴) ابومحمد عبداللہ بن جعفر بن مرہ المنصوری المقری۔ یہ سیہ فام تھے۔ انہوں نے الحسن بن مکرم وران کے اقران سے۔ اور ان سے ابوعبداللہ الحاکم نے روایت کی ہے۔[۱۰]

۱۵) ابوالحسن مخلص بن عبداللہ الہندی المہذبی۔ یہ مہذب الدولہ ابوجعفر الدامغانی البغدادی کے آزاد کردہ غلام تھے۔ انہوں نے بغداد میں ابوالغنائم محمد بن علی النوسی۔ ابوالقاسم البزاز۔ اور بوالفضل الحنبلی سے۔ اور ابوسعد نے ان سے سماع حاصل کیا۔[۱۱]

۱۶) ابوالحسن بختیار بن عبداللہ الہندی الصوفی۔ یہ محمد بن اسمعیل الیعقوبی القاضی کے آزاد کردہ تھے۔ یہ بڑے صالح اور مضبوط اخلاق کے عالم تھے۔ اپنے آقا کے ساتھ عراق۔ حجاز۔ اور اہواز کا سفر کیا۔ اور بغداد میں الشریف ابونصر محمد۔ ابوالغوارس طراطر (؟) بن محمد بن علی نرسی۔ اور ابومحمد رزق اللہ بن عبدالوہاب التیمی سے۔ بصرہ میں ابوعلی علی بن احمد بن علی۔

۹۔ اللوہوری۔ ابوسعد نے اس کا تلفظ لاہور اور لوہور دونوں لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ یہ کثیرۃ الخیر شہر ہے۔
۱۰۔ المنصوری۔ ابوسعد کہتے ہیں۔ یہ منصورہ کی طرف نسبت ہے۔ منصورہ جہاں تک میرا گمان ہے ملتان کے نواح میں واقع ہے۔ ۱۱۔ المہذبی۔

راہ میں دیکھا۔ کہ شریف کیچڑ میں لت پت مدہوش چلا آرہا ہے۔ ابونصر نے راستہ قطع کر دیا۔ شریف نے کہا۔ او غلام! میں تو اس حال میں ہوں۔ اور تجھے دیکھو۔ کہ تیرے پیچھے اتنے آدمی جا رہے ہیں ابونصر نے کہا۔ آپ کو اس کی وجہ معلوم نہیں۔ بات یہ ہے۔ کہ میں آپ کے دادا کے قدم بقدم ہوں۔ اور آپ میرے دادا کے قدم بقدم ہیں۔ ابونصر السندی نے حسن بن سفیان وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے۔

(۱۰) ابوعبدالملک محمد بن ابی معشر نجیح بن عبدالرحمن المدنی السندی۔ یہ محمد مولی ام المہدی کے بیٹے ہیں۔ خلیفہ المہدی انہیں مدینہ سے بغداد لے آیا تھا۔ یہاں انہوں نے سکونت اختیار کر لی۔ اور یہیں اپنے بال بچے چھوڑے۔ انہوں نے ابن ابی ذیب اور ابوبکر الهذلی کو دیکھا تھا۔ اور اپنے باپ سے کتاب المغازی وغیرہ پڑھی تھی۔ ان کے دونوں لڑکوں داؤد اور الحسن نے نیز ابوحاتم محمد بن ادریس الرازی۔ محمد بن اللیث الجوہری۔ اور ابویعلی الموصلی نے ان سے روایت کی ہے ابوحاتم الرازی کہتے ہیں۔ وہ صادق الروایت تھے یحییٰ بن معین کا بیان ہے کہ جب عبدالملک مصیصہ آئے۔ تو میں نے ان سے حجاج کے متعلق سوال کیا۔ پہلے تو وہ خاموش رہے۔ پھر بولے میں اس بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتا تھا۔ اب تم پوچھنا ہی چاہتے ہو۔ تو سنو۔ وہ میرے پاس اس غرض سے آیا تھا۔ کہ میں نے اس کے باپ سے جو کتابیں پڑھی ہیں۔ انہیں لے جائے چنانچہ کتابیں لے جا کر اس نے نقل کر لیں۔ لیکن مجھ سے سماع حاصل نہیں کیا۔ ابوعبدالملک نے ۹۹ سال کی عمر میں ۲۴۴ھ کو انتقال کیا۔[۱]

(۱۱) ابوالحسن علی بن عمر بن الحکم اللوہوری۔ یہ ادیب۔ شاعر۔ وسیع المعلومات۔ اور خوش گو تھے۔ انہوں نے ابوعلی المظفر بن الیاس بن سعید السعیدی الحافظ سے سماع حدیث کیا۔ ابوسعد ان سے نہ مل سکے۔ البتہ سمرقند میں ابوالفضل محمد بن ناصر السلامی الحافظ البغدادی

[۱] السندی

یں نمازیں ادا کرکے اہل وعیال کے پاس جاتے تھے۔ ان کا لباس اونی ہوتا تھا۔ اور اکثر پابرہنہ پھرا کرتے تھے۔ انہوں نے بصرہ میں ابو خلیفہ القاضی سے بغداد میں جعفر بن محمد الفریابی سے مکہ میں المفضل بن محمد الجندی اور محمد بن ابراہیم الدیبلی سے مصر میں علی بن عبد الرحمن اور محمد بن زبان سے۔ دمشق میں ابوالحسن احمد بن عمیر بن حوصا سے۔ بیروت میں ابو عبدالرحمن مکحول سے خراسان میں ابو عروبۃ الحسین بن ابی معشر سے۔ تستر میں احمد بن زہیر التستری سے۔ عسکر مکرم میں عبدان بن احمد الحافظ سے۔ اور نیشاپور میں ابو بکر محمد بن اسحٰق بن خزیمہ سے شرف سماع حاصل کیا۔ ابو عبداللہ الحاکم ان کے شاگرد ہیں۔ ان کی تاریخ وفات رجب ۳۴۳ھ ہے۔ اور نیشاپور کے مقبرہ الحیرہ میں مدفون ہیں۔[۱]

(۷) ابو معشر بن عبدالرحمن السندی المدنی۔ یہ ام المھدی کے آزاد کردہ غلام تھے۔ یہ خود محمد بن عمر۔ نافع اور ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور ان سے عراقیوں نے روایت کی ہے ابو نعیم کہتے ہیں۔ کہ ابو معشر سندی تھے۔ ان کی زبان میں لکنت تھی۔ چنانچہ کعب کو قعب کہا کرتے تھے۔ ماہ رمضان ۱۷۰ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ ہارون الرشید نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی اور بغداد کے بڑے قبرستان میں دفن کیا۔ آخر عمر میں غلط کرنے لگے تھے۔ اور چونکہ موت سے کئی سال قبل سے یہ حالت ہوگئی تھی۔ کہ انہیں کچھ خیال نہیں رہتا تھا۔ کہ کیا بیان کر رہے ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کے مرویات میں مناکیر بہت ہوگئے تھے۔ لہذا محدثین نے ان سے احتجاج باطل قرار دیا ہے۔

(۸) ابو عطاء السندی۔ یہ مشہور شاعر تھے۔ ابو تمام نے کتاب الحماسہ میں اس کے اشعار لکھے ہیں۔

(۹) ابو نصر الفتح بن عبداللہ السندی۔ یہ آل حکم کے غلام تھے۔ بعد ازاں آزاد ہوگئے۔ اور فقہ اور علم کلام ابو علی الثقفی سے حاصل کیا۔ یہ ایک بار بہت سے شاگردوں کے ساتھ جا رہے تھے

[۱] الدر ۳،

لابن عیینۃ ابو عبید اللہ سعید بن عبد الرحمن المحرومی سے۔ اور کتاب البر والصلۃ لابن المبارک ابو عبد اللہ الحسین بن الحسن المروزی اور عبد الحمید بن صبیح سے روایت کی ہے۔ ابو الحسن احمد بن ابراہیم بن فراس المکی اور ابو بکر محمد بن ابراہیم بن علی بن المقری ان کے شاگرد ہیں۔

(۲) ان کے لڑکے ابراہیم بن محمد الدیبلی موسی بن ہارون اور محمد بن علی الصایغ الکبیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

(۳) ابو القاسم شعیب بن محمد بن احمد بن شعیب بن یزلع (؟) بن سوار الدیبلی۔ یہ ابن ابی قطعان الدیبلی مشہور ہیں۔ انہوں نے مصر کا سفر کیا اور وہاں احادیث بیان کیں۔ ابو سعید بن یونس مصری صاحبِ تاریخِ مصر نے ان سے روایت کی ہے۔

(۴) خلف بن محمد المواری الدیبلی۔ بغداد میں فروکش ہوئے۔ اور وہاں علی بن موسی الدیبلی سے روایتِ حدیث کی۔ ابو الحسن احمد بن محمد بن عمران بن الجندی ان کے شاگرد ہیں۔

(۵) ابو العباس محمد بن محمد بن عبد اللہ الوراق الدیبلی الزاہد۔ یہ صالح اور عالم تھے۔ ابو خلیفہ الفضل بن الحباب الجمحی، جعفر بن محمد بن الحسن الفریابی۔ عبدان بن احمد بن موسی العسکری محمد بن عثمان بن ابی سوید البصری۔ اور ان کے معاصرین سے روایت کرتے ہیں۔ الحاکم ابو عبد اللہ الحافظ صاحب کتاب المستدرک نے ان سے شرف سماع حاصل کیا ہے۔ ابو العباس الدیبلی نے ماہ رمضان ۳۴۵ھ میں انتقال کیا۔ اور ابو عمرو بن نجید (؟) نے نماز جنازہ پڑھائی۔

(۶) ابو العباس احمد بن عبد اللہ بن سعید الدیبلی۔ یہ زاہد۔ اور عبادت گزار فقراء۔ اور طلب علم میں شہر بشہر پھرنے والے غربا میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ ابو بکر محمد بن اسحق بن خزیمہ کے عہد میں نیشاپور میں آبسے تھے۔ یہاں الحسن بن یعقوب الحدادی کی خانگاہ (خانقاہ) میں قیام تھا۔ اندرون شہر میں ان کی شادی ہوئی۔ اور وہیں بچے پیدا ہوئے۔ لیکن یہ خانگاہ میں رہتے تھے۔ اور جامع مسجد

ابو عبد اللہ بن ابی حمزہ السمرقندی۔ لا نعلم لہ حدیثا مسندا۔ وبعد ان رایت لہ روایۃ لم استحسن ترک ذکرہ۔ قال وکان ابو الفضل البلعمی وزیر اسمعیل بن احمد والی خراسان یقول لیس للروذکی فی العرب والعجم نظیر۔ ومات بروذک سنۃ ۳۲۹ ؁ (الروذکی)

اس بیان میں یہ جملہ کہ فارسی کا پہلا عمدہ اشعار کہنے والا رودکی ہے۔ نزاع کا فیصلہ کرنے کے لئے کافی ہے۔ ورنہ واقعہ یہ ہے۔ کہ اس کے زمانہ میں متعدد فارسی گو شعرا موجود تھے۔ اس لئے ابو سعد الادریسی نے لکھا ہے۔ کہ رودکی اپنے زمانہ کے تمام معاصر شعراء کا پیشرو ہے۔ اگر وہ تنہا فارسی شاعر ہوتا۔ تو اظہار تقدم کی ضرورت لاحق نہ ہوتی۔

(۲) فارسی کا دوسرا شاعر اسمعیل بن احمد بن اسمعیل الجوذقانی الباخرزی ہے۔ یہ بڑا فاضل ادیب اور ابو سعد کا گہرا دوست تھا۔ اس کی فارسی رباعیاں اس عہد میں بہت مشہور تھیں۔ یہ ۴۸۳ھ ہجری میں جوذقان میں پیدا ہوا۔ غالبا ابو سعد کی وفات تک زندہ تھا۔ اسی لئے انساب میں وفات کا مذکور نہیں ہے۔

(۳) فارسی کا تیسرا شاعر ابو سعد کا چچا زاد بھائی ابو منصور محمد بن الحسن السمعانی ہے۔ ابو سعد کے بیان کے مطابق اسے فارسی نظم میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ اس نے ۵۳۳ھ کی لیلۃ العرفہ میں انتقال کیا۔

انساب میں علماء ہند کا ذکر کتاب الانساب میں حسب ذیل ہندی اہل علم کا بھی ذکر آیا ہے۔ ان میں بعض ابو سعد سے متقدم اور بعض ان کے معاصر ہیں۔ معاصرین میں ایک ان کے والد کے آزاد کردہ غلام تھے

(۱) ابو جعفر محمد بن ابراہیم بن عبد اللہ الدیبلی۔ یہ مکہ معظمہ میں رہتے تھے۔ انہوں نے کتاب التفسیر

کہتے ہیں۔کہ ابو علی کا کاغذ مضبوطی۔صفائی اور سپیدی میں تمام کاغذوں سے بڑھ چڑھ کر تھا۔ (الکاغذی)

انساب میں فارسی گو شعراء کا ذکر

کتاب الانساب میں متعدد فارسی گو شعراء کا ذکر بھی آیا ہے۔ان میں سے بجز رودکی کے باقی دو ذوالِلسانین ہیں۔

(۱) رودکی ایران کا پہلا شاعر ہے جس نے تمام اقسام سخن میں طبع آزمائی کی اور اپنے بعد مرتب ذخیرۂ سخن چھوڑ گیا۔تذکرہ نگار اُسے شعر فارسی کا آدم کہتے ہیں۔لیکن اہل تحقیق اسے تسلیم نہیں کرتے۔وہ کہتے ہیں۔شاعری ایک شخص کی تخلیق نہیں ہوتی۔اس کی پیدائش اور ترقی کے لئے ایک نسل کا عرصۂ حیات بھی تنگ ہے۔چونکہ رودکی کی شاعری کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے۔کہ وہ ابتدائی مراحل طے کر چکی ہے۔اس لئے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔کہ کیا وہ مرحلے ایک رودکی نے طے کر ڈالے۔اور اگر یہ واقعہ ہے۔تو اس کا وہ ابتدائی کلام کہاں گیا۔

اگرچہ اس مسئلہ میں ہر دو جانب سے گفتگو کی گنجائش نکلتی ہے۔لیکن کم از کم جہاں تک رودکی کا تعلق ہے۔ابو سعد کے بیان سے اس کی حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے۔وہ لکھتا ہے

والمشھور منھا (من الروذك) الشاعر المليح القول بالفارسية السائر ديوانه فى بلاد العجم ابو عبدالله جعفر بن محمد بن حكيم بن عبدالرحمٰن بن آدم الروذكى الشاعر السمرقندى۔كان حسن الشعر۔متين القول۔قيل اول من قال الشعر الجيد بالفارسية هو۔وقال ابو سعد الادريسى الحافظ۔ ابو عبدالله الروذكى كان مقدما فى الشعر بالفارسية فى زمانه على اقرانه۔ يروى عن اسمعيل بن محمد بن اسلم القاضى السمرقندى حكاية حكاها عنه

بحوالۂ الحاکم نقل کیا ہے۔ کہ ابو محمد الفضل بن محمد بن المسیب الشعرانی نے نیشاپور میں ائمہ کی ایسی بعض کتابیں روایت کیں۔ جن کی روایت اس کے علاوہ کسی دوسرے سے ثابت نہیں۔ اُن میں کتاب التاریخ الکبیر لامام احمد بن حنبل بھی تھی (الربودی) چونکہ ابو محمد عرصہ تک امام ابن حنبل رحمۃ کی خدمت میں حاضر رہے تھے۔ اس لئے فقیر عرشی کے نزدیک تفردنی الروایۃ سے انتساب کی تردید دشوار ہے اگر التاریخ الکبیر للبخاری کی طرح اس کا کوئی نسخہ بھی دستیاب ہو جائے۔ تو یہ گنج بادآورد سے زیادہ قیمتی ہوگا۔ لیکن

این سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

(۶) ابو الفضل محمد بن ناصر الحافظ نے ابو القاسم مکی بن عبد السلام المقدسی الرمیلی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ اُنہیں فرنگیوں نے ۴۹۰ھ ہجری میں بیت المقدس پر قبضہ کرتے وقت شہید کر دیا۔ ابو سعد کہتے ہیں۔ یہ ان کا وہم ہے۔ بیت المقدس پر فرنگیوں کا قبضہ ۴۹۲ھ ہجری میں ہوا ہے۔ (الرمیلی)

(۷) اسلامی عہد ترقی کے طریقہ تعلیم کے متعلق ہمیں املا۔ وعظ اور قراۃ کے علاوہ ایک نئی بات انساب سے یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ کالج میں مناظرہ (ڈیبیٹ) کی باری بھی مقرر ہوتی تھی۔ ابو القاسم محمد بن احمد بن بندار اللارجانی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ "وکان لا یخل بنوبۃ المناظرۃ التی فی المدرسۃ العمیدیہ"۔ (اللارجانی)

(۸) انساب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ مشرق میں کاغذ سازی صرف سمرقند میں ہوتی تھی چنانچہ منصوری کاغذ ابو الفضل منصور بن نصر بن عبد الرحیم الکاغذی کی طرف۔ اور حسینی کاغذ ابو علی الحسین بن ناصر الکاغذی منسوب تھا۔ ابو علی اور ابو سعد دونوں معاصر ہیں۔ قیام سمرقند میں ابو سعد نے مجالس املا کرانی شروع کی تھیں۔ تو ابو علی اس میں شریک ہوتے تھے۔ ابو سعد

(۴) ابوحاتم ابن حبان نے اصمعی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ اگرچہ وہ عرب کے دہقانیوں سے قصے کہانیاں بہت روایت کیا کرتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ثقہ اصحاب سے احادیث نقل کرتے ہیں۔ تو اس میں تخلیط نہیں ہوتی۔ چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ نے ان سے روایت کی ہے البتہ نام یاد نہ رہنے کے سبب (حدثنی عبد العزیز بن قریر) کہا ہے۔

ابوسعد کہتے ہیں۔ کہ یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ امام مالک ہمیشہ اکابرین سے روایت کیا کرتے ہیں۔ الاصمعی ان سے علم اور عمر دونوں میں کم ہیں۔ پھر کس طرح باور کیا جائے۔ کہ امام نے اپنے رویہ کو خیرباد کہہ کر اصمعی سے روایت قبول کرلی۔ درحقیقت عبد العزیز بن قریر کی تعیین شخصیت میں محدثین مختلف الرائے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ عبد العزیز مذکور مدینہ کے رہنے والے اور قریب کے بیٹے تھے۔ ابوسعد کے الفاظ یہ ہیں:-

"قال ابوحاتم ابن حبان۔ الاصمعی یروی عن ابن عون۔ روی عنه الناس مات سنة خمس عشرة ومائتین۔ لیس فیما یروی من الحدیث عن الثقات اذا کان دونه ثقة تخلیط۔ وان کان ممن اکثر الحکایات عن الاعراب۔ وقد روی عنه مالك ویقول حدثنی عبد العزیز بن قریر۔ ولم یحفظ اسمه ولا اسم ابیه هذا کلام ابن حبان۔ وظنی انه وهم فیه۔ فانه ذکر فی الطبقة الثالثة من الثقات ان مالك بن انس مات سنة تسع وسبعین ومایة قبل الاصمعی بست وثلاثین سنة ومالك ما کان یروی الا عن الاکابر۔ فکیف روی عن الاصمعی۔ وهو دون مالك فی العلم والسن۔ مع ان جماعة اختلفوا عن مالك فی روایته عن عبد العزیز بن قریر۔ وقالوا هو قریب۔ وهو من اهل المدینة۔" (الاصمعی)

(۵) امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کی مشہور تصنیفات مسند اور کتاب الصلوٰۃ ہیں۔ لیکن ابوسعد نے

ابو حاتم ابن حبان - ابن ابی نجیح و ابن جریج نظرا فی کتاب القاسم بن
ابی برۃ عن مجاھد فی التفسیر. فرویا عن مجاھد من غیر سماع"۔ (الاخنسی)

(۲) قرآنِ مجید کی جمع و تالیف کے سلسلہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ماسوا علی العموم صرف دو دوسرے صحابہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا نام لیا گیا ہے اہل سنن ان کو مختلف الترتیب مانتے ہیں لیکن اہل تشیع کو اصرار ہے ۔ کہ مصحف علی رضی اللہ عنہ میں آیات اور سور زائد ہیں ۔ بہرحال ہمیں ایسے چوتھے نسخہ کا علم نہ تھا ۔ جو ترتیب میں مصحف عثمانی سے مختلف ہو ۔ مگر سمعانی ابو سعید مصری کی کتاب التاریخ سے نقل کرتے ہیں :-

"ابو حماد عقبہ بن عامر الجھنی ...... شھد فتح مصر ..... وکانت له السابقة والھجرة ..... وکان کاتباً ۔ وکان احد من جمع القرآن - و مصحفه الی الآن بخطه رایته عند علی بن الحسن بن قدید علی غیر التالیف التالیف الذی فی مصحف عثمان رضی الله عنه ۔ وکان فی آخرہ ۔ کتب عامر بن عقبة بیدہ ۔ و له خطاً جیداً ۔ و لم ازل اسمع شیوخنا یقولون انه مصحف عقبة ۔ لا یشکون فیه ۔" (الجھنی)

(۳) فرقہ اسمعیلیہ کے امام اسمعیل بن جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ کی نسل دنیا میں موجود خیال کی جاتی ہے ۔ لیکن ابو سعد کتاب الشجرۃ کے حوالہ سے لکھتے ہیں ۔ کہ ان کے صاحبزادہ محمد بن اسمعیل نے اپنے بعد اولاد نہیں چھوڑی ۔ ابو سعد کے الفاظ یہ ہیں :-

"والفرقة الاسمعلية جماعة من الباطنية ۔ ینتسبون الی محمد بن اسمعیل بن جعفر الصادق لانتساب زعمھم المغربی الی محمد بن اسمعیل ۔ وفی کتاب الشجرة انه لم یعقب ۔" (الاسمعیلی)

یعنی ابوسعد تدلیس کے عادی تھے۔انہوں نے یہ کیا ہے۔کہ ایک عالم سے بغداد میں ملے۔اور نہر عیسٰی کے اُس طرف لئے جاکر اس سے کوئی حدیث سنی۔اور پھر بیان کر دیا۔کہ میں نے فلاں شخص سے ماوراء النہر میں یہ حدیث سنی تھی۔

ابن الاثیر لباب کے دیباچہ میں اس اعتراض کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔کہ تعجب ہے کہ ابن الجوزی نے یہ اعتراض کیوں کیا۔اس لئے کہ ابوسعد تو درحقیقت ان مقامات کا سفر کر چکے تھے۔انہیں اس قسم کی تدلیس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔یہ تو خود ابن الجوزی کرتے کہ وہ کبھی بغداد کے باہر نہیں گئے۔

درحقیقت ابن الجوزی اس معاملہ میں بہت سخت گیر ہیں۔وہ معمولی سے شبہ کو یقین کی حد تک پہنچا دیتے ہیں۔ورنہ واقعہ یہ ہے۔کہ ابوسعد اس سے بالا ہیں۔کہ تدلیس کریں۔بعض اصحاب نے اسے ابن الجوزی کے تعصبِ مذہبی پر محمول کیا ہے۔لیکن اس اعتراض سے میں ابن الجوزی کو بھی بلند جانتا ہوں۔بہر حال وہ بہت بلند پایہ محدث ہیں۔

چند تاریخی حقائق

کتاب الانساب میں بہت سے نادر حقائق تاریخی مذکور ہیں۔یہاں دو چار کا تذکرہ افادہ سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ امام التفسیر مانے جاتے ہیں۔کتاب التفسیر کے علاوہ جو تنویر المقباس کے نام سے طبع ہو چکی ہے۔کتب حدیث کے ابواب التفسیر کا بڑا حصہ انہی کے مرویات پر مشتمل ہوتا ہے۔ان کے شاگردوں میں سے مجاہد کا پایۂ اعتبار بہت بلند ہے۔مجاہد کے شاگرد عبداللہ بن ابی نجیح ہیں۔عام طور پر یہ خیال کیا گیا ہے۔کہ وہ امام مجاہد سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔لیکن ابوسعد کہتے ہیں:۔

"قال یحیٰی القطان لم یسمع ابن ابی نجیح التفسیر عن مجاھد۔ وقال

(العلیمی) اگر ابوسعد خوارزم میں ابوجعفر سے ملے ہوتے تو اولاً تو "قدم علینا" کہتے دوم یہ نہیں کہتے۔ کہ ان سے میری آخری مراد ۵۴۵ھ میں ہوئی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ابوجعفر شام کے باشندہ تھے۔ جب وہ وطن جاکر دوبارہ ایران آئے۔ تو ابوسعد کو یہ اطلاع ملی۔ کہ ابوجعفر شام سے پھر ایران آئے ہیں۔ انہوں نے لکھ دیا۔ ثم قدم خوارزم" پس لفظ "قدم" سے یہ خیال کرنا۔ کہ ابوسعد اس زمانہ میں خوارزم میں موجود تھے۔ کسی طرح درست نہیں۔

یا مثلاً وہ لکھتے ہیں۔ کہ ۵۳۸ھ میں ابوسعد طوس میں تھے۔ اور ثبوت السوارقی کا ترجمہ پیش کرتے ہیں۔ لیکن میری ناقص رائے میں یہ مقام بھی ان کے مدعا کو ثابت نہیں کرتا۔ ابوسعد کہتے ہیں۔ "ابوبکر محمد بن عتیق بن نجم بن احمد السوارقی.... ولقیته بمرو اولا..... ثم لقیته بنیسابور ثم بنوقان طوس۔ وصارت بینی و بینه صداقة اکیدة...... توفی بطوس سنه ۵۳۸" اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابوسعد و ابوبکر کی آخری ملاقات نوقان طوس میں ہوئی۔ اور ابوبکر سنہ مذکور میں طوس میں انتقال کر گئے۔ لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کہ ابوبکر کے انتقال کے وقت ابوسعد طوس میں تھے۔

ابن الجوزی کا اعتراض

ابوسعد پر اعتراض کرنے والوں میں اہم شخصیت امام ابن الجوزی کی ہے۔ اگرچہ ان کا اعتراض کتاب الانساب کے ساتھ مخصوص نہیں۔ لیکن اس کے حدود سے انساب خارج بھی نہیں۔ اس لئے مناسب ہے۔ کہ اس پر بھی غور کر لیا جائے۔

وہ کہتے ہیں۔ "کان یاخذ ببغداد۔ ویعبر به نهر عیسی۔ فیسمع علیه و یقول حدثنی فلان بما وراء النهر لتدلیس بذلك[1]"۔

[1] دیباچہ اللباب لابن الاثیر الجزری

ہے۔" ابوحاتم محمد بن حبان التمیمی البستی۔ امام عصرہ۔ صنف تصانیف لم یسبق الی مثلها۔ رحل ما بین الشاش الی الاسکندریة۔ وتلمذ فی الفقه لابی بکر بن خزیمه بنیسابور۔ وکتب بالبصرة عن ابی خلیفة الجمحی۔ وبالشام عن محمد بن عبد الله الکلاعی وعالم لا یحصون۔ سمع منه ابوعبدالله الحافظ وغیرہ۔ وذکرہ ابوعبدالله الحاکم فقال۔ ابوحاتم البستی القاضی۔ کان من اوعیة العلم فی اللغة والفقه والحدیث والوعظ۔ وکان من عقلاء الرجال صنف فخرج له من التصنیف فی الحدیث مالم یسبق الیه۔ وولی القضاء بسمرقند وغیرها من المدن بخراسان ثم ورد نیسابور سنه ۳۴ وحضرناہ یوم الجمعة بعد الصلوة۔ فلما سالناہ الحدیث نظر الی الناس۔ وانا اصغرهم سنا۔ فقال استمل۔ فقلت نعم۔ فاستملیت علیه۔ ثم اقام عندنا وخرج الی القضاء الی نسا وغیرها۔ وانصرف الینا سنه ۳۷ ......"

غالباً اب اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں کہ یہ ابوعبداللہ الحاکم کی ملاقات تھی۔ کیونکہ ابوسعد کو اس عالم آب وگِل میں آنے کے لئے ابھی سو سال سے زائد درکار تھے۔

اسی طرح وہ ابوسعد کے سفرِ خوارزم کی تاریخ ۵۴۹ بتاتے ہیں۔ اور استدلال میں "ثم قدم خوارزم سنه ۵۴۹" کو پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ سیاق اس کا مخالف ہے۔ ابوسعد کہتے ہیں۔" وصاحبنا ابوجعفر عمر بن محمد العلیمی الدمشقی ... لقینه اولا بنیسابور فی الرحلة الرابعة الیها .... ثم ورد علینا مرو .. وکتب عنی وانصرف الی بلادہ۔ وآخر عهدی به سنة ۴۵۔ ثم قدم خوارزم سنه ۵۴۹۔"

چار پانچ سال کا وقفہ ہے۔ جو کثرتِ اشاعت کے لئے کافی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے۔ کہ انساب میں سنہ ۵۵ کے علاوہ جو (السنجی اور الیغنوی) میں ملتا ہے۔ الخانی اورالقایمی کے ماتحت ۵۵۵ھ اور الخوجانی کے ماتحت کچھ اوپر ۵۶۰ کا ذکر پایا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان کی حیات تک کتاب الانساب شائع نہ ہوئی تھی۔ اور مصنف کا ارادہ یہ تھا کہ اس میں جس قدر بیاضیں باقی ہیں۔ ان کی تکمیل کرکے اُسے علمائے تاریخ تک پہنچائیں۔

مسٹر مارگولیتھ کا دوسرا اعتراض یہ ہے۔ کہ ابوسعد نے متضاد بیانات میں تطابق کی زحمت نہیں اُٹھائی۔ اس اعتراض کے ثبوت میں انہوں نے انساب میں سے ایک ایسا بیان پیش کیا ہے۔ جو ان کے زعم میں متضاد ہے۔ یعنی ابوسعد نے سفر نیشاپور کے ساتھ ۵۴۷ھ اور چوتھے کے ساتھ ۵۴۵ لکھے ہیں۔ فقیر عرشی کی رائے میں یہ صاحب موصوف کی غلط فہمی ہے، اس لئے کہ اولاً تو ورق ۳۳۶ الف پر ۵۴۸ھ تحریر ہیں۔ ۴۷ نہیں ہیں۔ دوم یہ کہ ۳۳۶ الف پر وہ اپنے ورود نیشاپور کی تاریخ نہیں لکھتا۔ ابوالعباس احمد بن العباس الشفانی کی تاریخ وفات بتاتا ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے۔ "..... سمعت منه بنیسابور فی النوب الثلاثة ۔ وتوفی سنة ۵۴۸"۔ چونکہ یہاں دو واقعات ۔ سماع اور وفات ۔ یکجا مذکور تھے اور دوسرے کے آخر میں تاریخ تھی۔ اس لئے مسٹر مارگولیتھ سے تسامح ہوا۔ اور وہ ازروئے غلط فہمی دونوں کا وقوع اسی تاریخ میں سمجھ گئے۔

مسٹر مارگولیتھ کی یہ پہلی غلطی نہیں ہے۔ انساب کے اکثر مقامات کے سمجھنے میں انہوں نے تساہل سے کام لیا ہے۔ مثالاً وہ لکھتے ہیں۔ کہ سنہ ۳۷ میں ابوسعد نیشاپور میں تھا۔ اس لئے کہ ورق ۸۰ ب پر اس نے لکھا ہے۔ "وانصرف الینا سنة ۳۷"۔

لیکن واقعہ یہ ہے۔ کہ یہ ابوعبداللہ الحاکم کی عبارت ہے۔ پوری عبارت حسب ذیل

پر اجازت تحریر کرچکا تھا۔ یہ اس کے راستہ میں حائل ہوگیا۔ چونکہ انساب میں ایسے بیانات پائے جاتے ہیں۔ جو یقیناً مختلف اوقات میں لکھے گئے ہوں گے۔ اس لئے اس سے کتاب کی قلت اشاعت ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً ورق ۲۳۶ الف پر مصنّف اپنے تیسرے سفر نیشاپور کا ذکر کرتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ کہ ایک عالم نے ۵۴۷ھ میں وفات پائی لیکن ورق ۳۹۷ ب پر نیشاپور کے چوتھے سفر کا ذکر ہے۔ جو از روئی عبارت ۵۴۵ سے بعد نہیں ہوسکتا۔ پس ظاہر ہے کہ اس نے وقتاً فوقتاً اضافات کئے ہیں۔ اور ہمیشہ متضاد بیانات میں تطابق کی زحمت نہیں اٹھائی۔"

اس میں شبہ نہیں کہ کتاب کی کثرتِ اشاعت راہ ترمیم میں حائل ہو جاتی ہے۔ اس لئے بسا اوقات کثیر الاضافات کتاب قلیل الاشاعت ہوتی ہے۔ لیکن کتاب الانساب اس زمرہ میں شامل نہیں۔ اس لئے کہ یہ مصنف کی زندگی کا اوّلین اور آخرین کام ہے۔ سفر و حضر دونوں میں اس کا مسودہ اس کے ساتھ رہتا تھا۔ جب کسی شخص سے اس کی ملاقات ہوتی۔ اس کا نام و نسب اور مختصر احوال درج کتاب کرلیتا۔ اور جب کسی عالم کی خبر وفات معلوم ہوتی۔ تو اگر اس کا تذکرہ آچکا ہے۔ تو صرف تاریخ ورنہ پورا حال کتاب میں لکھ لیتا۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔ تا آنکہ ۵۶۲ھ ہجری میں مصنف کا انتقال ہوگیا۔ اس وقت اہل ذوق نے اس کی نقلیں حاصل کیں اور اس کی اشاعت میں کوشش کی۔ گویا مصنف کی موت اس کی اشاعت کی اجازت تھی۔ اس کے قبل اجازت دینے کا موقع نہیں ملا۔ ایسی حالت میں اس کو قلیل الاشاعت کہہ کر اس کی وقعت کم کرنا زیبا نہیں۔

مسٹر مارگولیتھ کے اس خیال کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہیں کتاب الانساب میں آخری سنہ ۵۵۵ ملے ہیں۔ اُن کے خیال میں تاریخ ختم اور وفات مصنف کے درمیان کم از کم

صاحب تاریخ دمشق کہتے ہیں۔ "کان متصوفا۔ عفیفا۔ حسن الاخلاق۔۔۔۔۔۔ وھو الان شیخ خراسان غیر مدافع عنه عن صدق و معرفة۔ و کثرة سماع۔ و اجزاء۔ وکتب مصنفة۔" ابن الاثیر الجزری انہیں "واسطة عقد البیت السمعانی۔ و عینہم الباصرة۔ و یدھم الناصرة" قرار دیتے ہیں۔[1] محدث ذہبی نے "حافظ خراسان"۔ ابن خلکان اور الیافعی نے "تاج الاسلام و صاحب التصانیف الحسنة العزیزة الفائدة"۔ اور السبکی نے "محدث المشرق و صاحب التصانیف المفیدة المتقنة۔ والریاسة والسودد" لکھا ہے۔

الانساب سے استناد

کتاب الانساب کے متعلق مورخین کی رائے یہ ہے۔ کہ یہ ابوسعد کی عزیز الفوائد کتاب ہے۔ سبکی اسے اجل الکتب اور ابن الاثیر الجزری۔ اور سیوطی کے نزدیک یہ کثیر الفائدہ تصنیف ہے۔ معجم البلدان یاقوت حموی۔ وفیات الاعیان ابن خلکان۔ مراۃ الجنان یافعی۔ طبقات شافعیہ سبکی۔ اور شذرات الذہب ابن عماد الحنبلی وغیرہ کے صفحہ صفحہ پر اس کے حوالے نظر آتے ہیں۔ یہ تمام کتابیں تذکرے کی مسلم اور مقبول کتابیں ہیں۔ اس لئے ان کا استناد انساب کی قبولیت و اعتبار کے لئے کافی ہے۔

الانساب پر مسٹر مارگولیتھ کے اعتراضات

مسٹر مارگولیتھ نے موجودہ اصول تبصرہ نگاری کے ماتحت انساب کے بعض بیانات پر اعتراض کیا ہے۔ دیباچہ انگریزی میں فرماتے ہیں:۔

"جب کسی کتاب کی اشاعت کافی ہو جاتی ہے۔ تو مصنف کے لئے اس میں ترمیم کرنا آسان نہیں رہتا۔ حریری بخوشی اپنے ایک مقام میں ترمیم کر دیتا۔ لیکن وہ سات سو نسخوں

(۱) دیباچہ اللباب لابن الاثیر الجزری

اور پھر ہمارے کوتاہ نظر۔ کوتاہ زبان اور کوتاہ قلم رقیب جھوٹے منہ بھی ان کا اقرار کرنے پر آمادہ نہ ہونگے۔

جدّتِ اسلوب

الانساب سے پہلے تاریخ و تذکرے کی بیشمار کتابیں لکھی جا چکی تھیں۔ لیکن وہ یا تو مختص المقام تھیں۔ یا سنین پر مرتب تھیں۔ یا ان کے تراجم کے اسماء حروفِ تہجی پر ترتیب دئے گئے تھے۔ انساب کے ماتحت تراجم کسی مستقل تصنیف میں مذکور نہیں ہوئے تھے۔ اس لئے ابوسعد کی ترتیبِ انساب نے ان کی کتاب کو دوسری کتابوں سے ممتاز کر دیا۔ اور ماسبق تصنیفات کے انبوہ میں اس کے لئے مناسب جگہ پیدا ہو گئی۔

جامعیت کتاب

جامعیتِ کتاب پر رائے زنی کرنے سے قبل مناسب تھا۔ کہ میں تراجم کے صحیح اعداد و شمار حاصل کر لیتا۔ لیکن تنگیٔ وقت نے اس بحرِ ذخار میں غوطہ زنی کی اجازت نہ دی۔ اور میں طیارہ کے مسافر کی طرح صرف انساب و والقاب شمار کرتا چلا گیا۔ چنانچہ ان کی کل تعداد ۵۲۶۸ نکلی۔ ان میں سے ابتدائی ۴۸ نسبتوں کے تراجم شمار کئے۔ تو تعداداً ۲۰۰ تھے۔ چونکہ آگے چل کر یہ تعداد زیادہ ہوتی گئی اس لئے میری ناقص رائے میں تین تراجم فی نسبت کی اوسط سے تخمیناً چودہ ہزار اشخاص کا ذکر انساب میں ہونا چاہئے۔ یہ تعداد بجائے خود بھی کتاب کی جامعیت کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ لیکن جب انساب کی اس خصوصیت پر نظر ڈالی جائے۔ کہ اس میں کئی ہزار معاصرین کا ذکر ہے۔ تو اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔

مصنّف کے متعلق ماہرین کی آراء

ابوسعد کے بارہ میں ان کے تذکرہ نگار بہت خوش رائے ہیں۔ محدّث ابن عساکر

(۸۷) کتاب تاریخ الحمصیین لاحمد بن محمد بن عیسیٰ (۸۸) کتاب الترغیب لابی احمد حمید بن زنجویه بن قتیبة بن عبد الله الازدی النسوی (۸۹) کتاب حلیة الاولیا لابی نعیم الاصفہانی (۹۰) کتاب الصناع من الفقہاء والمحدثین لابی عبد الله محمد بن اسحق بن سعید بن اسماعیل السعدی الہروی (۹۱) کتاب العین (۹۲) کتاب طبقات العلماء من الموصل لابی زکریا یزید بن محمد بن ایاس الازدی (۹۳) کتاب الافراد لابی الحسن علی بن عمر الدار قطنی (۹۴) کتاب الشیوخ لیونس بن عبد الاعلیٰ (۹۵) کتاب الطبقات لمحمد بن سعد کاتب الواقدی (۹۶) تاریخ المفضل (۹۷) کتاب ابی الولید القرضی (۹۸) کتاب تاریخ وفاة الشیوخ لمحمد بن مخلد (۹۹) کتاب اخبار القضاة والمحدثین بالاندلس لمحمد بن حارث الخشنی (۱۰۰) کتاب اصبہان لحمزہ بن الحسن (۱۰۱) کتاب الشجرہ (۱۰۲) کتاب الغریب لابی سلیمان الخطابی

کتاب الانساب کی تاریخی اہمیت

کسی کتاب کی اہمیت پر بحث کرتے وقت امور ذیل کا لحاظ ضروری ہے۔ (۱) موضوع کی اہمیت (۲) اسلوب تحریر بیں جدت (۳) کتاب کی جامعیت (۴) مصنف کی اشتغال کے متعلق ماہرین فن کی رائے (۵) مصنفین مابعد کا اس سے استناد

موضوع

کتاب الانساب کا موضوع تذکرہ ہے۔ تذکرے کی اہمیت اور اس کی ضرورت کسی استدلال کی محتاج نہیں۔ کیونکہ یہی ایک ذریعۂ علم ہے۔ جو ہمیں اسلام کی گذشتہ خدمات کا صحیح علم بہم پہنچاتا ہے۔ اگر ہم اس سے قطع نظر کر لیں۔ تو تمام پچھلی اشاعتِ تہذیب وتمدن کی کوششیں دنیا کی نظر سے اوجھل ہو جائینگی۔

(۶۰) کتاب الابناء (۶۱) کتاب نظام العقدین للحسین بن ابراھیم البصری
(۶۲) کتاب المتحابین لابی بکر احمد بن علی بن لال امام (۶۳) کتاب الاشتقاق
لابی بکر ابن درید (۶۴) معجم الشیوخ لابی الفتح عبد الغافر بن الحسین
الحافظ (۶۵) کتاب التاریخ لاسمعیل بن علی الخطبی (۶۶) الموالی من
اھل مصر لکندی (لعلہ کتاب الولاۃ وکتاب القضاۃ لابی عمر الکندی) (۶۷)
الالحاق علی کتاب ابن ماکولا لابی الفضل محمد بن ناصر السلامی (۶۸) معجم
الشیوخ لھبۃ اللہ بن المبارک السقطی (۶۹) کتاب معرفۃ الصحابہ لابی
عبد اللہ بن مندہ (۷۰) الطبقات لابی الحسن بن سمیع (۷۱) کتاب الاستیعاب
للحافظ ابن عبد البر (۷۲) الالقاب لابن السلمی (۷۳) کتاب التاریخ لذی
المناقب ابی الوفا الاخسیکی (۷۴) کتاب الانساب لابی الفضل محمد بن طاھر
المقدسی (۷۵) معجم الشیوخ لابی الفتیان عمر بن عبد الکریم الرواسی
الحافظ (۷۶) کتاب المختلف للدارقطنی (۷۷) المعجم الصغیر لسلیمان
بن احمد الطبرانی (۷۸) معجم الشیوخ لابی بکر احمد بن ابراھیم الاسمعیلی
(۷۹) کتاب فتوح خراسان لاحمد بن سیار (۸۰) معجم الشیوخ لابی
الحسین محمد بن احمد بن جمیع الغسانی (۸۱) کتاب ابی نعیم احمد بن
عبد اللہ الحافظ (۸۲) کتاب المجمل (۸۳) کتاب شیوخ البلدان
لابی بکر احمد بن محمد بن عبدوس النسوی (۸۴) کتاب الالقاب لابی
الفضل الفلکی الھمدانی (۸۵) کتاب الکنی لابی احمد الحافظ النیسابوری
(۸۶) کتاب طبقات الھمدانیین لابی الفضل صالح بن احمد الھمدانی الحافظ

لابن حبیب (۳۲) کتاب تاریخ جرجان لحمزۃ بن یوسف السہمی (۳۳) کتاب تقیید المہمل وتمییز المشکل لابی علی الغسانی (۳۴) کتاب الجامع الصحیح لابی حفص عمر بن محمد بن بجیر البجیری (۳۵) کتاب المصاحف لابی بکر عبد اللہ بن ابی داؤد السجستانی (۳۶) کتاب اصبہان لیحیی بن ابی عمرابن مندۃ (۳۷) تاریخ اصبہان لابی بکر ابن مردویہ (۳۸) تاریخ واسط لاسلم بن سہل (۳۹) تاریخ بخارا لابی عبد اللہ محمد بن احمد بن سلیمان الغنجار (۴۰) کتاب مختلف الحدیث (۴۱) کتاب الحماسہ لابی تمام (۴۲) کتاب المجروحین والضعفا لابی حاتم ابن حبان البستی (۴۳) معجم الشیوخ لعبد العزیز بن محمد النخشبی (۴۴) کتاب التاریخ لمحمود بن ابراہیم بن سمیع (۴۵) کتاب سیرۃ محمد بن اسحق بن یسار (۴۶) کتاب مشتبہ النسبۃ لعبد الغنی بن سعید المصری (۴۷) کتاب الرسالۃ لابی الفتح ناصر بن احمد العباسی (۴۸) کتاب انساب العرب لابی فراس السامی (۴۹) معجم البلدان لابی سعد السمان (۵۰) معجم البلدان لابی الفضل المقدسی (۵۱) تاریخ دمشق للحافظ ابن عساکر الدمشقی (۵۲) کتاب الفتوح لسیف بن عمر (۵۳) کتاب علل القران لابی نصر منصور بن محمد بن ابراہیم بن عبد اللہ البصری (۵۴) تاریخ الامم والملوک لابی جعفر الطبری (۵۵) کتاب الانساب لاحمد بن الحباب الحمیری (۵۶) تاریخ شیراز لابی عبد اللہ محمد بن عبد العزیز الشیرازی (۵۷) معجم الشیوخ لابی الفتح یوسف بن عمر القواس (۵۸) کتاب التاریخ للبخاری (۵۹) معجم الشیوخ لابی الفتح ہبۃ اللہ بن عبد الوارث السوارلی الہمذ

بن علی الطحان الحافظ (۶) کتاب الغربا الذین قدموا مصر لابی سعید الصدفی (۷) کتاب تاریخ بغداد للخطیب البغدادی (۸) کتاب الموتلف له (۹) کتاب تاریخ نیسابور لابی عبد الله الحاکم (۱۰) کتاب طبقات الفقهاء الشافعیة لابی اسحق الشیرازی (۱۱) معجم الشیوخ لابی بکر محمد بن ابراهیم بن المقری الاصفهانی (۱۲) کتاب الوزراء للامیر ابی نصر ابن ماکولا (۱۳) کتاب الاکمال له (۱۴) کتاب الطبقات لعلماء بلخ لابی عبد الله محمد بن جعفر البلخی الوراق (۱۵) کتاب الزیادات علی طبقات العلماء ببلخ (۱۶) کتاب تاریخ نسف لابی العباس المستغفری (۱۷) کتاب تاریخ مرو لابی زرعة المسیحی (۱۸) کتاب القند معرفة علماء سمرقند لابی حفص عمر النسفی (۱۹) کتاب الثقات لابی حاتم ابن حبان البستی (۲۰) کتاب الاکمال بمعرفة الرجال بسمرقند لابی سعد عبد الرحمن بن محمد الاستراباذی (۲۱) کتاب تاریخ استراباد له (۲۲) کتاب المضاهات والمضافات لابی الکامل احمد البصری (۲۳) کتاب دمیة القصر لابی الحسن علی بن الحسن الباخرزی (۲۴) کتاب التاریخ لابی علی البغدادی (۲۵) کتاب مفاخر خراسان لابی القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخی (۲۶) کتاب الجرح والتعدیل لعبد الرحمن بن ابی حاتم الرازی (۲۷) کتاب تاریخ رقة لابی علی محمد بن سعد الحافظ المعروف بابن الحرانی (۲۸) کتاب تاریخ الصوفیة لابی عبد الرحمن السلمی (۲۹) کتاب العلم لابی نعیم الاصفهانی الحافظ (۳۰) کتاب تاریخ الجزریین لابی عروبة الحسین بن ابی معشر الجزائری (۳۱) کتاب مختلف القبائل

فانی فارقتها وفیها عشرۃ خزائن للوقف۔ لم ار فی الدنیا مثلها کثرۃ وجودۃ ....
فکنت ارتع فیها واقتبس من فوائدها۔ وانسانی حبها کل بلد۔ والھانی عن
الاھل والولد۔ واکثر فوائد ھذا الکتاب وغیرہ فھو من تلک الخزائن"۔

(میں اس شہر میں تین سال رہا۔ اگر تاتاریوں کے حملوں اور لوٹ مار کا خطرہ درپیش نہ ہوتا تو میں مرتے دم تک وہاں سے نہ آتا۔ اس لئے کہ اہلِ مرو میں اعانت۔ نرمی اور خوش باشی جیسے صفات پائے جاتے ہیں۔ اور یہاں حوالے کی معتبر کتابوں کا انبار ہے۔ چنانچہ جب میں وہاں سے چلا ہوں۔ تو دس پبلک لائبریریاں موجود تھیں۔ میں نے کتابوں کی کثرت اور نسخوں کی صحت وعمدگی کے اعتبار سے ان سے اچھے کتابخانے دنیا بھر میں نہیں دیکھے ہیں ان میں بیٹھا عمدہ اور ضروری مضامین اقتباس کرتا رہتا تھا۔ ان کی الفت نے تمام شہروں کو بھلا دیا تھا۔ اور میں اہل وعیال تک سے غافل ہو گیا تھا۔ حتیٰ کہ میری اس کتاب (معجم البلدان) اور نیز دیگر کتابوں کے اکثر مضامین انہی کے رہین منت ہیں)

جب ان کتاب خانوں سے استفادہ مسافروں تک کے لئے اس قدر سہل تھا۔ تو کوئی وجہ نہیں۔ کہ سمعانی ان سے محروم رہے ہوں۔ ان کے مآخذ کی مکمل فہرست پیش کرنی دشوار ہے۔ کیونکہ بہت سی کتابوں کا حوالہ خود انہی نے نہیں دیا ہوگا۔ اور جن کا حوالہ دیا ہوگا۔ ان میں سے متعدد میرے سرسری مطالعہ کے وقت نظر سے نہیں گزری ہوں گی۔ تاہم حسب ذیل کتابیں ان کے سامنے تھیں۔ اور ان کا ذکر انساب میں اکثر آتا رہتا ہے۔

(۱) کتاب الالقاب لہاشم الکلبی (۲) کتاب النسب لزبیر بن بکار
(۳) کتاب الانساب للبخاری (۴) کتاب تاریخ المصریین لابی سعید
عبد الرحمن بن یونس الصدفی المصری (۵) کتاب زیادات تاریخ المصریین لابی زکریا

حاصل کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔ اور متعدد ایسے عرب قبائل کا ذکر ہے۔ جو بمنزلۂ اصول تسلیم کئے گئے ہیں)

کتاب الانساب کے ماخذ

کتاب الانساب میں ۵۲۶۴ نسبتیں اور لقب مذکور ہیں جن میں سے ابتدائی ۴۸ نسبتوں کے تراجم کی تعداد ۲۰۰ ہے۔ اس سے حسابی نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ پوری کتاب تقریباً ۱۴-۱۵ ہزار اشخاص کے حالات پر مشتمل ہوگی۔ چونکہ ان اشخاص میں بڑی تعداد ایسے علماء کی ہے۔ جو یا تو سمعانی سے زماناً متقدم تھے اور یا معاصر تھے۔ لیکن ملاقات نہ ہوسکی۔ بنابریں ترتیب انساب کے وقت پچھلی تصنیفات کی طرف رجوع ناگزیر تھا۔

خوش بختی سے سمعانی کا وطن مملکت خراسان کا دارالسلطنت تھا۔ اور وہاں متعدد دارالعلوم اور کتابخانے اشاعتِ علم کی خدمات انجام دے رہے تھے۔ ان کتابخانوں میں سے دو سمعانی کے اپنے خاندان کی ملکیت تھے۔ اور ان نوادرات سے مالامال تھے۔ جو ان کے دادا اور والد نے اور بعد ازاں خود انہوں نے ممالکِ اسلام کے سفروں میں جمع کئے تھے یہ کتاب خانے ہر وارد و صادر اور حاضر و بادی کے لئے ہر وقت کھلے رہتے تھے۔ چنانچہ سمعانی کی وفات سے ۵۶ سال کے بعد یاقوت حموی مرو گیا۔ تو اس وقت تک یہ ذخائر آباد تھے۔ اور اپنی کثرتِ کتب اور سہولتِ معاملہ کی وجہ سے اس قدر جاذب تھے۔ کہ وہ حسرتناک لہجہ میں کہتا ہے۔[۱]

"اقمت بها (ای بمرو) ثلاثة اعوام .... ولولا ما عرا من ورود التتر الى تلك البلاد وخرابها۔ لما فارقتها الى الممات۔ لما فی اهلها من الرفد ولين الجانب وحسن العشرة وكثرة الكتب الاصول المتقنة بها۔

[۱] معجم البلدان - ۵ - ۳۵ و ۳۶ ذکر مرو۔

اور ہر نئی بات اپنے پاس نوٹ کرتے رہے۔ (۲) ماوراء النہر کے سفر میں ابو شجاع بسطامی سے ملاقات ہوئی۔ تو ان کی ترغیب سے ۵۵۰ھ ہجری میں ترتیب کا کام شروع کیا۔ (۳) انساب میں قبیلہ۔ خاندان۔ آقا۔ وغیرہ ہر قسم کی نسبت کا ذکر کیا۔ (۴) ابتداءً اسانید بھی لکھتے رہے لیکن ترتیب کے وقت طوالت کے خوف سے انہیں چھوڑ دیا۔

انساب کی ترتیب کے متعلق لکھا ہے۔ کہ

"واوردت النسبة على حروف المعجم۔ وراعيت فيها الحروف الثانى والثالث الى آخر الحروف۔ وابتدات بالالف الممدودة لانها بمنزلة الالفين۔"

(میں نے نسبتوں کو حروف تہجی پر مرتب کیا ہے۔ اور ترتیب میں حرف ثانی۔ ثالث وغیرہ سب کی رعایت کی ہے۔ اور چونکہ الف ممدودہ دو الفوں کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کتاب کا آغاز الف سے کیا ہے)

اس تمام تفصیل کے بعد تراجم کے بارے میں لکھتے ہیں۔ کہ

"واذكر نسب الرجل الذى اذكره فى الترجمة وسيرته۔ وما قال الناس فيه واسناده۔ واذكر شيوخه۔ ومن حدث عنهم۔ ومن روى عنه۔ ومولده۔ ووفاته ان كان بلغنى ذلك۔ وقدمت فصولا فيها احاديث مسندة فى الحث على تحصيل هذا النوع من العلم۔ ونسب جماعة من اصول العرب۔"

(میں جس کا حال لکھونگا۔ اس کے متعلق بتاؤنگا۔ کہ نسب کیا ہے۔ اخلاق وعادات کیسے تھے۔ اس کے حق میں علماء کیا کہتے ہیں۔ اس کا سلسلۂ روایت کیا ہے۔ اس کے شیوخ کون ہیں۔ کس نے اس سے روایت کی ہے۔ کہاں پیدا ہوا۔ اور کب وفات پائی۔ لیکن یہ سب بشرطِ علم ہے۔ کتاب کے آغاز میں چند فصلیں بڑھادی ہیں۔ ان میں وہ مسند حدیثیں۔ جو اس علم کے

ان میں سے کتاب الانساب ان کی آخری تصنیف اور عمر بھر کے مطالعہ اور سفر کے معلومات کا خزانہ ہے۔ اس کی جمع و ترتیب کے متعلق خود ان کا بیان ہے۔ کہ

"کنت فی رحلتی اتتبع ذلك. واسال الحفاظ عن الانساب وكيفيتها. والی ای شئ نسب كل احد. واثبت ماكنت اسمع. ولما اتفق الاجتماع مع شيخنا واما منا ابی شجاع عمر بن ابی الحسين البسطامی بما وراء النهر. وكان يحثنی علی نظم مجموع فی الانساب وكل نسبة الی قبيلة او بطن او ولاء او بلدة او قرية او جد او حرفة او لقب لبعض اجداده. فان الانساب لا يخلو عن واحد من هٰذه الاشياء. فشرعت فی جمعه بسمرقند فی سنة خمسين وخمسمائة. وكنت اكتب الحكايات والجرح والتعديل باسانيدها. ثم حذفت الاسانيد لكيلا يطول. وملت الی الاختصار ليسهل علی الفقهاء حفظها. ولا يصعب علی الحفاظ ضبطها۔"

(میں اپنے سفر میں انساب کی جستجو اور تحقیق میں مصروف رہا۔ اور اہل علم سے منتسب الیہ اور کیفیتِ نسب دریافت کرکے اپنے پاس نوٹ کرتا رہا۔ تاآنکہ ماوراءالنہر میں استاد ابوشجاع البسطامی سے ملاقات ہوئی۔ انہوں نے ایک ایسا مجموعۂ انساب مرتب کرنے کی ترغیب دی۔ جس میں نسبت کی تشریح ہو۔ کہ وہ قبیلہ۔ خاندان۔ آقا۔ شہر۔ گاؤں۔ اجداد۔ یا القاب آبائی وغیرہ میں سے کس کی طرف ہے۔ کیونکہ بالعموم نسبت انہی کی طرف ہوتی ہے۔ میں نے سمرقند میں ۵۵۰ھ میں اس کام کا آغاز کر دیا۔ ابتداءً حکایات اور جرح وتعدیل کو اسناد سمیت لکھتا تھا۔ لیکن بعد کو اسانید حذف کر دیں۔ اور اختصار کی طرف مائل ہو گیا۔ تاکہ فقہا اور حفاظ کو انساب کے ضبط وحفظ میں دشواری نہ ہو)

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ (۱) سمعانی دوران سفر میں انساب کی تحقیق وتفتیش

اکثر گرانبہا ذخیرے نیست و نابود ہو گئے ۔ انہی میں سمعانی کی کتابیں بھی تھیں ۔

سبکی نے طبقات الشافعیہ میں سمعانی کی پچاس کتابوں کے نام لکھ کر (وغیر ذلک من التصانیف والتخاریج) کہا ہے ۔ مسٹر مارگولیتھ نے انساب کے عکسی نسخہ کے دیباچہ میں ۴۹ کتابوں کی فہرست دی ہے ۔ گویا انساب سمیت انہیں بھی پچاس کے نام معلوم ہیں لیکن سبکی کی فہرست میں ایک کتاب (فوائد المواشد) مارگولیتھ سے کم ۔ اور دو کتابیں (مقام العلماء بین یدی الامرا ، اور حث الامام علی تخفیف الصلاۃ مع الاتمام) اس سے زائد ہیں ۔ ان سب کی میزان باون (۵۲) ہوتی ہے ۔ مگر ان باون میں سے ہمارے ہاتھوں میں صرف کتاب الانساب ہے ۔ واسفا ۔

مسٹر مارگولیتھ نے دیباچہ میں یہ بھی لکھا ہے ۔ کہ مسٹر اڈروز نے خود انساب میں تین کتابوں (الاسفار عن الاسفار ۔ تحفۃ المسافر ۔ اور النزوع الی الاوطان والنزاع الی الاخوان) کے نام پڑھے ہیں ۔ فقیر عرشی نے ان تین کے علاوہ (ذیل تاریخ بغداد ۔ اور معجم الشیوخ) کا بھی پتہ چلایا ہے ۔ چنانچہ اول الذکر البیجانی الدلیجانی اور المازنی کے ماتحت ۔ اور موخرالذکر صرف الدلیجانی کے ذیل میں مذکور ہے ۔ اور چونکہ یہ سرسری مطالعہ کا انکشاف ہے ۔ اس لئے قوی امکان ہے ۔ کہ بعض دیگر کتابوں کا بھی انساب ہی سے پتہ چل سکے ۔

کتاب الانساب سمعانی کی فہرست مصنفات دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ تاریخ و رجال کے بہت دلدادہ تھے ۔ ان کی کتاب الذیل لتاریخ بغداد ۱۵ جلدمیں ۔ تاریخ مرو ۲۰ جلدمیں ۔ التحبیر فی المعجم الکبیر ۸ جلدمیں معجم البلدان ۳ جلدمیں ۔ معجم الشیوخ ۴ جلدمیں ۔ تاریخ الوفاۃ للمتاخرین من الرواۃ ۴ جلدمیں اور کتاب الانساب ۸ جلدمیں ہے ۔

اولاد ۵۳۸ھ میں وطن واپس آکر ابو سعد نے رشتۂ ازدواج پیدا کیا۔ سال آیندہ ان کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام ابو المظفر عبد الرحیم بن ابی سعد عبد الکریم سمعانی ہے۔ روایت پدری برقرار رکھنے کے لئے ابو سعد نے انہیں ایام طفلی سے سفر میں ساتھ رکھا۔ اور خراسان و ماوراء النہر کے اکثر شیوخ سے شرف سماع حاصل کرایا۔ چنانچہ انساب کے بعض مقامات پر ان کے سماع کا ذکر موجود ہے[1]۔ ابو المظفر نے بھی لاتعداد شیوخ کے روبرو زانوئے شاگردی تہ کیا۔ ابو سعد نے ان سب کے حالات پر مشتمل ۱۸ جز کی معجم۔ اور دو ضخیم جلدوں میں عوالی مرتب کر دی تھیں۔

ابو المظفر فقہ۔ ادب۔ اور حدیث میں بہرۂ وافی رکھتے تھے۔ خود ابو سعد نے کتاب الذیل میں ان سے روایت کی ہے۔ ابن خلکان۔ اور سبکی نے ان کے بارے میں لکھا ہے "وحدث بالکثیر"۔ ان کی شہرت کا یہ عالم تھا۔ کہ یہ طلبائے حدیث کے سفر کی منزل مقصود بن گئے تھے اور مرو کے شوافع میں سب کے سردار مانے جاتے تھے۔

ابو المظفر نے طویل عمر پا کر ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء اور ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء ہجری کے درمیان مرو میں انتقال کیا۔ اور اپنے رشتۂ حیات کے ساتھ خاندان سمعانی کو بھی ختم کر گئے[2]۔

تصنیفات سمعانی اپنے عہد کے پُر قلم مصنفین میں ہیں۔ ان کے وقت تک علماء میدان جمع و تالیف میں گامزن تھے۔ تلخیص و اختصار کا دور شروع نہیں ہوا تھا۔ اس زمانہ کے دوسرے اہل قلم کی طرح سمعانی کی کتابیں بھی قدیم و جدید معلومات کا خزانہ تھیں۔ لیکن قوم کی عیش پسندی نے ابن الاثیر اور سیوطی جیسے علماء کو تلخیص پر مجبور کیا۔ جس کے سبب رفتہ رفتہ

[1] - الانساب۔ نسبت البلدی۔
[2] - ابن خلکان ج ۱ صہ ۲۱۴۔ طبقات وسطی للسبکی۔ مخطوط حرف العین۔ ابن خلکان کے مطبوعہ نسخہ میں طباعت کی غلطی ہے۔ اس کی عبارت: "وتوفی بمرو مابین سنة اربع عشرة وستماشة"۔ میں سے "وست عشرة" ساقط ہو گیا ہے سبکی کی عبارت سے اس کی تصحیح کر لینی چاہئے۔ سبکی لکھتا ہے: "وتوفی بمرو مابین سنة اربع عشرة وست عشرة وست مائة"،

الذبیدوانی۔ الراوندی۔ الرحائی۔ الرزاز۔ الرسولی۔ الرفا۔ الزاز۔ الزیدی۔ الساعج
السنجبسق۔ السنی۔ السہروردی۔ السہلوی۔ الشہرزوری۔ الشیخی۔
الصابری۔ الصایغی۔ الصنولی۔ الطبری۔ الطنزی۔ العصاری۔ الغاتفری۔
الغانمی۔ الغندجانی۔ الفاسی۔ الفاطمی۔ الفراھیانی۔ الفرخوردیزجی۔ القزی
الکابلی۔ الکافوری۔ الکیسی۔ الکروخی۔ الکشائی۔ اللوھوری۔ المجندر۔
المذکر۔ المرداسنجی۔ المروروذی۔ المصیصی۔ المطھری۔ الموسیابادی
المیانجی۔ المیدانی۔ النابلسی۔ النجاری۔ النحاس۔ النسائی۔ النشائی۔ الوزان
الھندی۔ الھلانی۔ الھیتی۔ اللامشی۔ الیوسفی۔ الیونارتی۔

بحر زخار کے ان ہی چند قطروں سے آپ اندازہ کر سکیں گے۔ کہ ابو سعد نے کہاں کہاں اور کن اصحاب سے استفادہ کیا۔ ورنہ کتاب الانساب کی ہر دوسری یا تیسری نسبت میں اُن کے ایک یا زیادہ شیوخ کا ذکر ہے۔ ابن النجار نے ان کی تعداد چار ہزار اور بعض نے ۷ ہزار لکھی ہے۔ جو ایک رحّال کبیر اور جوال فی الارض کے لئے کچھ بھی حیرت انگیز نہیں۔

انساب میں اکثر مقامات پر ان کے تلامذہ کا بھی ذکر آیا ہے۔ چونکہ ابو سعد نے اپنے طویل و عریض سفر میں برابر درس دیا ہے۔ اس لئے یہ اذکار منتشر ہیں۔ یکجا نہیں تنگی وقت اجازت نہیں دیتی۔ کہ تفصیل سے کام لوں۔ اس لئے صرف یہ عرض کر کے اس بیان کو ختم کرتا ہوں کہ ابو سعد کے تلامذہ میں ان اصحاب کی تعداد بھی کچھ کم نہیں۔ جنہیں ابو سعد کی استادی کا شرف حاصل ہے۔ حتیٰ کہ ان میں حافظ ابن عساکر صاحب تاریخ دمشق بھی شامل ہیں۔

وفات ابو سعد نے غرۂ ربیع الاول ۵۶۲ھ ہجری مطابق ۱۱۶۶ء کو ۵۵ سال ۵ ماہ اور ۱۰ یوم کی عمر میں بمقام مرو انتقال کیا[1]۔ اور سنجدان میں مدفون ہوئے۔

[1] ملاحظہ ہو ابن خلکان ج ۱ ص ۳۶۱۔ طبقات السبکی ج ۴ ص ۲۶۰۔ الیافعی ج ۳ ص ۳۷۱۔ دول الاسلام ذہبی ج ۲ ص ۲۵۔ الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل ج ۱ ص ۲۶۸۔ شذرات ۵۶۲ھ

یہ ذہبی کا بیان ہے۔ ابن خلکان اور سبکی نے ان کی تاریخ پیدائش شب جمعہ ۱۷ ذی قعدہ ۳۷ھ ۱۱۴۲ع اور مقام پیدائش مرو کے بجائے نیشاپور لکھا ہے۔[۱]

اسی سال انہوں نے مرو میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ ابوعبداللہ محمد بن داؤد بن رضوان الایلاقی مرو آئے۔ تو اسی مدرسہ میں ایک مدت رہے۔ اور یہیں ۳۹ھ میں انتقال کیا۔ (الایلاقی)

انساب کے بعض مقامات سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اثنائے سفر میں درس و تدریس دونوں کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ چنانچہ محدث ابن عساکر کے بیان سے جو ابن اثیر نے اللباب کے دیباچہ میں نقل کیا ہے۔ اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ابن عساکر کے الفاظ ہیں :۔ "سمع بقرائتی وسمعت بقراته۔ وکتب عنی وکتبت عنه۔"[۲]

ابو سعد کے شیوخ اور تلامذہ

ابو سعد نے اپنی عمر کا بڑا حصہ علمی جستجو میں گزارا ہے۔ اس لئے انہیں بیشمار علماء کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ کا موقع ملا ان کے اساتذہ کی فہرست جس میں ان کے حالات بھی درج تھے۔ دس ضخیم جلدوں میں تھی۔ آج وہ ناپید ہے۔ لیکن اس کے اقتباسات انساب میں پائے جاتے ہیں۔ فقیر عرشی نے ان میں سے حسب ذیل چند مقامات نوٹ کئے ہیں :۔

الآبری۔ الآسی۔ الآمدی۔ الاَبَّری۔ الابرقوهی۔ الابرنیقی۔ الابری۔ الابهری۔ الاثاربی۔ الاثری۔ الاحدب۔ الاخسیکثی۔ الادربی۔ الادمی۔ الارموی۔ الاسکاف الاندقی۔ الاندکانی۔ الایلاقی۔ البرموی۔ البسطامی۔ البطلیوسی۔ البندنیجی۔ البوزجردی البیکندی۔ التعاویذی۔ التفتازانی۔ الجوزی۔ الجیزی۔ الجیلانی۔ الجیلی۔ الحاسب الحجری۔ الحجی۔ الحلوانی۔ الحلیمی۔ الحیری۔ الخابوری۔ الخدامی۔ الخلیلی۔

---

[۱] دیباچہ مسٹر مارگولیتھ۔ و ابن خلکان ج ۱ ص ۴۲۸ و طبقات وسطیٰ للسبکی مخطوطہ حرف عین۔ [۲] اللباب فی خلاصۃ الانساب لابن الاثیر۔ نسخہ خطیہ مملوکہ پروفیسر محمود خان صاحب شیرانی۔ لاہور۔

الحافظ کی تقریباً دس کتابیں پڑھی تھیں - فراب نامی گاؤں میں جو سمرقند سے آٹھ فرسخ پر ہے عرفہ کے دن ۵۰ھ میں وفات پائی - (الغویدینی - الفرابی)

نسف میں ابوسعد دو ماہ رہے - اور ابویعقوب یوسف بن ابی بکر بن احمد البلدی متوفی ۵۲ھ/۱۱۵۷ء سے کتاب اخبار مکہ للازرقی - میمون بن احمد بن ابی بکر سے کتاب الجامع الصحیح للبحیری کے گیارہ جز - اور ابونصر احمد بن عبدالجبار بن محمد بن احمد البلدی سے کتاب مذکور بتمامہ پڑھی - موخر الذکر کے درس میں ابوسعد کے صاحبزادے ابوالمظفر بھی شریک تھے - ابوسعد نسف سے واپس ہوئے - تو اس وقت تک ابونصر زندہ تھے - (الامینی - البلدی - النسفی)

غالباً اسی سال ابوسعد مرو واپس آگئے[1] - لیکن الانساب میں ۵۵ھ سے قبل قیام مرو کا پتہ نہیں چلتا - البتہ سنہ مذکور میں اہل غز نے مرو کے ایک قریہ سنج کا آخری بار محاصرہ کیا - تو یہ وہاں موجود تھے - اور انہی نے کوشش کر کے مصالحت کرائی تھی - (السنجی)

سنج میں ابوداؤد سلیمان بن سعید السنجی کی قبر شکستہ ہوگئی تھی - ابوسعد نے ایک اینٹ پر ان کا نام اور تاریخ وفات لکھ کر بھیجی - اور فرمائش کی - کہ اُسے قبر پر نصب کر دیا جائے (السنجی)

مسٹر مارگولیتھ نے یہ قیاس قائم کیا ہے - کہ صلح کرانے کے بعد ابوسعد کو ان پر حکمرانی حاصل ہوگئی تھی - لیکن مجھے اس سے اختلاف ہے - ابوسعد کے الفاظ "وانا امرت اھل تلک القریہ بتجدید قبرہ" سے تعمیم ثابت نہیں ہوتی - بالخصوص جبکہ امر مذکور ایک قطعی غیر سیاسی معاملہ سے متعلق ہے -

شادی - اور تدریس ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء ہجری میں مرو واپس آکر ابوسعد نے شادی کی - اور ۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء میں ان کے ہاں ابوالمظفر عبدالرحیم پیدا ہوئے -

---

[1] - یہ یاقوت کا بیان ہے - اور سبکی اس کو تسلیم کرتے ہیں - لیکن ذہبی ۵۰ھ میں مرو کی واپسی کے مدعی ہیں ۔

ان کی ملاقات ہوئی تھی۔ (العصاری) نیز ابو السعادات محمد بن محمد بن احمد الرسولی کی وفات کی خبر جو جمادی الآخر سنہ ۵۴۴ھ میں واقع ہوئی تھی۔ قیام نیشاپور ہی میں ملی۔ (الرسولی)۔ نیشاپور کے تینوں سفروں میں ابو سعد نے ابو العباس احمد بن العباس الشقانی سے شرف سماع حاصل کیا۔ (الشقانی)

نیشاپور سے نسا جاتے ہوئے ایک شب خوجان میں قیام کیا۔ اور ابو الفضل احمد بن محمد بن احمد الخوجانی سے اشعار اور احادیث لکھیں۔ (الخوجانی)

خوجان سے نسا گئے۔ اور ۴۰ دن وہاں ٹھیرے۔ آخر رمضان سنہ ۵۴۴ھ میں ابو الفضل الخوجانی نے انتقال کیا۔ ابو سعد کو ان کی وفات کی اطلاع نسا میں ملی (النسائی)

سنہ ۵۴۶ھ / ۱۱۵۱ء میں ابو سعد دوبارہ ہراۃ گئے۔ اور وہاں ابو المعالی معربشاہ بن محمد بن الحسین الکاشغری سے مل کر چند احادیث سنیں۔ (الکاشغری)۔ اور ابو الفتح محمد بن ابی بکر بن ریحان النشائی سے شرف سماع حاصل کیا۔ (النشائی)

سنہ ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء میں ابو المعالی محمد بن صباح الاثاربی نے ہراۃ میں انتقال کیا۔ ابو سعد ان سے اولاً بغداد میں۔ بعد ازاں علی الترتیب نیشاپور۔ ہراۃ اور بلخ میں ملے۔ (الاثاربی)

سنہ ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں سمرقند گئے۔ اور کتاب القند فی معرفۃ علماء سمرقند مستعار لے کر اس کا انتخاب کیا۔ (الصابری) سمرقند میں سمعانی نے مجالس املا کرائیں۔ ان میں ابو علی الحسین بن ناصر الکاغذی بھی جن کی طرف حسینی کاغذ منسوب ہے۔ شریک ہوتے تھے۔ (الکاغذی)

سنہ ۵۵۰ھ / ۱۱۵۵ء میں وہ پھر سمرقند میں تھے۔ یہاں اس مرتبہ ابو الحسن علی بن محمد الفلکی الاصفہانی سے ملاقات ہوئی۔ اور یہیں ابو محمد عبد الرحمن الماہیانی کی خبر وفات ملی۔ (الفلکی۔ الماہیانی)

سنہ ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء میں نسف (نخشب) میں سماع حدیث کیا۔ اور یہیں یہ اطلاع ملی کہ ابو الحسن احمد بن الحسین بن عبد الرحمٰن العبسی نے جن سے ابو سعد نے السید ابو المعالی محمد بن محمد بن زید الحسنی

سال مرو میں انتقال کیا۔ تو یہ وہاں موجود تھے۔ (الاقی)

۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء میں ابوسعد نے خراسان اور ماوراء النہر کا سفر کیا۔ اور ہرات میں ابوالمظفر محمد بن محمد بن احمد بن ابی القاسم الصابری سے الزاہد محمد بن ابی العباس کی حدیث لکھی (الصابری) ان کے ورود ہرات سے قبل ابوالفضل محمد بن اسمعیل الفضیلی محدث ہرات کا انتقال ہو چکا تھا۔ (الفضیلی)

اسی سال بخارا گئے۔ اور وہیں ابوالمعالی احمد بن علی السمین الخباز کی خبر وفات سنی (السمین) بخارا میں ابوالمعالی مسعود بن الحسن الکشانی کے صاحبزادہ ابوالفتح محمد بن مسعود الکشانی متوفی ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء سے روایت حدیث کی۔ (الکشانی) خطیب بخارا ابوبکر محمد بن محمد بن محمد الفضلی کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عصا تھا۔ ابوسعد ان کے مکان پر حاضر ہوئے۔ اور عصا کی زیارت کرکے ایک جز حدیث لکھا۔ (الفضلی)

محرم ۵۴۲ھ میں ابوسعد طوس میں مقیم تھے۔ اور وہیں انہیں ابوبکر عتیق اللہ المیثمی کی خبر وفات ملی۔ (المیثمی)

۵۴۳ھ میں ابوسعد مرو میں تھے۔ اس لئے کہ ابوعامر سعد بن علی بن ابی سعد العصاری الجرجانی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ ابتداءً وہ ۵۲۰ھ میں مرو آئے۔ بعد ازاں جرجان میں ان سے ملاقات ہوئی۔ پھر ۵۴۰ھ پر کچھ سال گزرے تھے۔ کہ وہ دوبارہ مرو آئے۔ اور میں نے ان سے کتاب حلیۃ الاولیا لابی نعیم الاصفہانی سنی۔ بعد ازاں ان سے نیشاپور میں ملاقات ہوئی۔ (العصاری) ابومحمد عبدالرحمٰن النیہی کے حالات میں لکھا ہے کہ میں نے ان سے مرو روز میں طبرانی کی معجم صغیر پڑھی تھی۔ جب ۵۴۳ھ میں وہ مرو آئے تو انہوں نے پھر وہی کتاب پڑھائی۔ (النیہی)

ابوسعد کا تیسرا سفر نیشاپور ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء میں واقع ہوا۔ اسی سفر میں ابوعامر سے نیشاپور میں

اس مرتبہ ابوسعد نے بغداد میں ابوالقاسم محمود بن علی بن اسمٰعیل البخاری ۔ سعدی بنت ابی علی الحسن بن الصوفی السیرجانی ۔ ابوالمعالی عبدالخالق بن عبدالصمد النحاس متوفی ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء وغیرہم سے سماع وکتابت کی ۔ ان میں سے دو اول الذکر کو ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء میں زندہ چھوڑ کر بغداد سے روانہ ہوئے (السیرجانی ۔ الدرزنجانی ۔ النخاس)

راہ میں دس روز استرآباد میں قیام کیا ۔ اور متعدد اصحاب سے کتابت کی ۔ اور تاریخ استرآباد مصنفہ ابوسعد الادریسی نقل کی (الاستر آبادی)

جرجان پہنچ کر ابو عامر سعد بن علی بن ابی سعید الرزاز سے احادیث لکھیں ۔ (الرزاز) وہاں سے جوسقانِ اسفرائن گئے ۔ اور ابوسعید احمد بن الحسین بن محمد بن الحسین الکندری سے چند حدیثیں لکھیں ۔ الکندری نے آخر ۵۳۷ھ یا اوائل ۵۳۸ھ میں انتقال کیا ۔ (الکندری) پھر اسفرائن جا کر ابوالقاسم محمود بن خلف اللاہوری سے سماع حدیث کیا ۔ (اللوہوری)

عراق سے واپسی میں ۴۰ دن آملِ طبرستان میں قیام کیا ۔ اور ابوالمظفر فرامورز بن مبشر سے ان کے اور ان کے اساتذہ کے اشعار لکھے ۔ اور اسی سال (۵۳۷ھ) انہیں زندہ چھوڑ کر وہاں سے کوچ کیا ۔ آمل میں ابوالعباس القصاب کی خانقاہ فرودگاہ تھی ۔ (الابہری ۔ الطبری)

پھر رے پہنچ کر ۴۰ دن وہاں اقامت کی ۔ اور ابوسعید یحییٰ بن طاہر السمان کے مکتب میں جا کر اُن سے کتابت حدیث کی ۔ (الرازی ۔ السمان) اور انہیں ۵۳۷ھ میں بقید حیات چھوڑا ۔

اس کے بعد نیشاپور گئے ۔ اور ابوسعد احمد بن محمد الشرمغانی سے احادیث لکھیں ۔ (الشرمغانی)

۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء میں ابوسعد مرو واپس آچکے تھے ۔ کیونکہ ابویعقوب یوسف بن ابراہیم بن موسےٰ التوثی اس سال مرو تشریف لائے ۔ تو یہ وہاں موجود تھے (التوثی)

۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء میں مرو ہی میں قیام رہا ۔ چنانچہ ابوعبداللہ محمد بن داؤد بن رضوان الایلاقی نے اس

حلب سے ابو داؤد سلیمان بن محمد بن راوی الکروخی کے ساتھ حمص گئے۔ اور وہاں چار دن قیام کیا۔ حمص سے ابو داؤد بعلبک چلے گئے۔ اور ابو سعد دمشق کو روانہ ہوئے۔ (الکروخی)

دمشق میں ابو الحسین محمد بن محمد بن کامل العسقلانی۔ اور ابو الحسن علی بن الحسن الحنفی السکلکندی وغیرہ سے شرف سماع حاصل کیا۔ (العسقلانی۔ السکلکندی)

۳۵ھ میں ابو عبداللہ محمد بن احمد بن تغلب بن ابراہیم الآمدی سے دمشق میں ملاقات ہوئی ابو سعد ان کے ہمراہ فلسطین کے ارادہ سے نکلے۔ بلادِ غور پہنچ کر الآمدی نے عسقلان کا رخ کیا۔ اور ابو سعد عکا اور بلادِ ساحل کی طرف روانہ ہوئے۔ (الآمدی)

فلسطین سے بیت المقدس جاتے ہوئے ایک شب نابلس میں ابو الحسین علی بن جعفر النابلسی کے ہاں گزاری۔ اور ان کے دو شعر لکھے۔ (النابلسی)

غالباً ۳۵ھ کے آخر میں ابو سعد دمشق واپس آئے۔ اس لئے کہ ۱۷ محرم ۳۶ھ/۱۱۴۱ء کو ابو محمد ہبۃ اللہ بن احمد بن عبداللہ بن علی بن طاؤس الجیرونی نے دمشق میں انتقال کیا۔ تو یہ ان کے جنازہ کے ساتھ تھے۔ (الجیرونی)

محرم ۳۶ھ کے چند دن دمشق میں بسر کرکے اور اس عرصہ میں ابو نصر عبدالصمد بن ظفر بن قباث الحلبی کے ساتھ ابو المعالی محمد بن یحیٰی بن علی القرشی القاضی اور ابو الحسین علی بن عبدالرحمن بن عیاض الصوری وغیرہ کے درس میں شریک رہ کر بغداد واپس ہوئے۔ (القباتی)

بغداد پہنچ کر ابو طاہر الجوسقی الضریر سے کتاب القیامۃ لابن مسروق کا کچھ حصہ پڑھا۔ ابو طاہر اواخر صفر ۳۶ھ میں فوت ہو گئے۔ ابو سعد باقی حصہ پڑھنے گئے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ دو چار دن ہوئے ان کا انتقال ہو گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آخر ربیع الاول یا آغاز سفر سنہ مذکور میں بغداد آگئے تھے۔ (الجوسقی)

سے حدیث پڑھی۔ (الغنُدجانی)

ابوسعد احد الربعین یا احد الجمادین ۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء سے قبل بغداد پہنچ گئے۔ اس لئے کہ ابوبکر الطیب بن محمد بن احمد الغضائری کے حال میں لکھا ہے۔ کہ انہوں نے ماہ مذکور میں انتقال کیا تو میں بغداد میں تھا۔ (الغضائری)

۵۳۴ھ میں ابوسعد نے کوفہ اور انبار کا سفر کیا۔ یہ کوفہ کا تیسرا اور انبار کا پہلا سفر تھا[1]۔ کوفہ میں عبدالسید بن محمد النداف سے۔ اور انبار میں ابونصر ہبۃ اللہ بن یحیٰی البیتی المقری سے درس حدیث لیا۔ (السلولی۔ البیتی)

اسی سال انہوں نے حجاز کا دوسرا سفر کیا۔ ابوالعباس احمد بن محمد بن احمد بن ہالہ الزنانی المقری۔ جو اسی سال اصفہان سے آئے تھے۔ بغداد سے ہمراہ ہوئے۔ (الزنانی)۔ راہ میں ابوبکر محمد بن علی الراشدی الحزنی کا ساتھ ہو گیا۔ ابوسعد نے ان سے کچھ احادیث لکھیں (الحزنی)

۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء میں ابوسعد اور ابوالحسن علی بن محمد الفلکی نے ابوسعید البغدادی سے مکہ میں شرف سماع حاصل کیا۔ (الفلکی)

آغاز ۵۳۵ھ/۱۱۴۰ء میں ابوسعد نے حجاز سے شام کا قصد کیا۔ راہ میں بلاد الجزیرہ میں سے طنزہ، سنجار، خابور، اور موصل میں قیام کیا۔ اور رمضان ۵۳۵ھ کے آخری عشرہ میں موصل کی مسجد جامع میں ابوبکر محمد بن القاسم بن المظفر بن علی بن الشہرزوری سے قرات حدیث کی (الشہرزوری) بعد ازاں دس دن حلب میں قیام کر کے ابوجعفر عمر بن ہارون بن طالب الجندی کے چند اشعار لکھے (الجندی) ابومحمد عبداللہ بن علی بن سعید القیسرانی المعروف بالقصری سے کتاب ابن عرفہ (جزء ابن عرفہ) پڑھی (القصری) اور ابوعبداللہ محمد بن ابی نصر بن محمد الصوفی المقری سے کچھ کتابت کی (المایمنی)

---

[1] الاقتباس کے ماتحت کوفہ کے پانچویں سفر کا بھی ذکر آیا ہے۔

کی ہے۔ (البیجاوی)

بیجا سے ابوسعد بروجرد گئے۔ یہ بلاد الجبل کا بہت خوبصورت اور سرسبز و شاداب شہر ہے۔ اور ہمدان سے ۱۸ فرسخ دور ہے۔ یہاں پچاس دن قیام کرکے کچھ اوپر بارہ شیوخ سے کتابت حدیث کی (البروجردی) ان شیوخ میں سے الرئیس ابو تمام ابراہیم بن احمد بن بن حمدان الضمیری متوفی ۵۳۲ھ ابوالنجم بدر بن صالح بن عبداللہ الرازانی اور ان کے بھائی ابونصر حامد بن صالح الرازانی نسبت (الضمیری) اور (رازانی) میں مذکور ہیں۔

ہمدان و بغداد کی راہ میں بغداد کا ایک جوان منصور بن ابی بکر الفاخرانی ہم سفر ہو گیا۔ ابوسعد اس کے ساتھ قرمیسین میں دو راتوں کے لئے اترے۔ اور مسجد جامع میں "شیٔ یسیر" کی کتابت کی۔ (الفاخرانی والقرمیسینی)

آغاز ربیع الاول ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء میں ابوسعد بغداد میں داخل ہوئے۔ ابوحفص عمر بن محمد بن عمویہ سہروردی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ "انہوں نے ۸ ربیع الاول ۵۳۲ھ کو بغداد میں وفات پائی۔ یہ میرے داخلۂ بغداد کا ہفتہ تھا۔" (السہروردی)

مسٹر مارگولیتھ کی رائے میں ابوسعد نے ۵۳۰ھ تا ۳۸ بغداد میں گزارا لیکن میری ناقص رائے میں انہیں سہو ہوا ہے۔ ۵۳۰ھ میں ابوسعد نیشاپور میں تھے (السمعانی)

بغداد میں کچھ عرصہ آرام کرکے ادائے حج کی نیت سے حجاز کا سفر کیا۔ راستہ میں ابو عبداللہ محمد بن محمد بن محمد المیانجی سے ملاقات ہوئی۔ مکہ پہنچ کر ابوسعد نے ان سے کچھ احادیث لکھیں۔ حج سے فارغ ہو کر ۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء کے آغاز میں ابوسعد عراق واپس ہوئے۔ اور المیانجی اپنے وطن چلے گئے۔ (المیانجی)

واپسی میں ابوسعد نے واسط میں قیام کیا۔ اور ابوالجوائز سعد بن عبدالکریم الغندجانی

عرضِ راہ میں ایک دن سمنان میں قیام کیا (السمنانی) اور وہاں سے سمنک جاکر ابوالحسن القاسم بن محمد بن اللیث السمنکی سے سماعِ حدیث کیا۔ (السمنکی)

اصفہان پہنچ کر محمد بن ابی نصر بن الحسن بن ابراہیم الخوشجانی سے اجزائی حدیث سُنے (الخوشجانی)۔ اور ابوالفرج سعید بن ابی الرجا بن بکر بن منصور الصیرفی الدوری متوفی ۵۳۲ھ / ۱۱۳۷ء سے احادیثِ کثیرہ اور مصنفاتِ طوال پڑھے۔ (الدوری) نیز ابوالحسین سعید بن طلحہ الصالحانی سے جو اصفہان کے مشہور ادیب تھے۔ ان کے اشعار۔ اور ان کے بھائی ابوعبداللہ الحسین بن طلحہ الصالحانی متوفی ۵۳۲ھ سے اور چیزیں سن کر لکھیں (الصالحانی)۔ اور ابونصر محمد بن احمد بن عبداللہ الوزّان متوفی ۵۳۲ھ سے سماع حدیث کی سعادت حاصل کی۔ (الوزان)

ابھی ۵۳۱ھ ختم نہیں ہوا تھا۔ کہ ابوسعد بقصدِ عراق روانہ ہوئے۔ راہ میں ہمدان اُترے اور وہاں سے اسدآباد جاکر چند شب ٹھہرے (الاسدآبادی)

محرم ۵۳۲ھ میں نہاوند پہنچے۔ اور دس روز قیام کرکے بروجرد کے ارادہ سے روانہ ہوئے۔ راہ میں نہاوند کے ایک موضع (بیجا) میں قیام کیا۔ یہاں ایک صوفی سے ملاقات ہوئی۔ جو نہایت خوشرو۔ خوش وضع۔ خوش پوشاک۔ شیریں کلام اور چلبلا تھا۔ ابوسعد نے درخواست کی۔ کہ آپ کو کوئی حدیث پہنچی ہو۔ تو ہمیں اس کی اجازت دیجئے۔ اس نے کہا۔ "میں نے اپنے شیخ ابوثابت بیجبر بن منصور صوفی سے ایک حدیث روایت کی ہے"۔ اور یہ کہہ کر ایک عجیب وغریب حکایت سنائی۔ ابوسعد کو اس حکایت پر یقین نہ آیا۔ لیکن ازراہِ احتیاط اپنے پاس لکھ کر رکھ لی۔ کچھ عرصہ کے بعد کتاب آداب الفقر لابی محمد جعفر بن محمد بن الحسن الابہری نظر سے گذری۔ تو اس میں یہ حکایت انہی الفاظ اور سند کے ساتھ بیجبر سے روایت کی گئی تھی۔ ابوسعد نے انساب میں لکھا ہے کہ میں وہ سند اور پوری حکایت کتاب الذیل لتاریخ بغداد میں درج

گھر کے برتن میں پانی نہیں پیتے تھے۔ کہ کہیں یہ یتیموں کا مال کھانے کے حکم میں نہ آجائے۔ یا اس سے انتفاع نہ قرار پائے)۔

ابو سعد نے ان سے فقہ پڑھنی شروع کی۔ لیکن ابھی کتاب الطہارہ ختم نہ ہونے پائی تھی۔ کہ بعض وجوہ سے یہ سلسلہ منقطع ہوگیا۔ اس کے بعد ابو سعد نے اپنے بڑے چچا ابو محمد اور چھوٹے چچا ابوالقاسم سے درس لینا شروع کیا۔ اور اول الذکر سے کتاب الجامع لعمر بن راشد۔ کتاب التاریخ لاحمد بن یسار۔ الامالی لابی المظفر السمعانی۔ کتاب الانصار له الاحادیث الالف له۔ الامالی لابی زکریا المزنی۔ الامالی لابی القاسم اور دیگر اجزا پڑھے۔ اور موخر الذکر سے خلافیات اور فقہ کی تکمیل کی۔

تعلیمی سفر ۵۲۸ھ ۱۱۳۳ء ہجری میں ابو سعد سرخس کے محدث ابوالقاسم صاعد سے حدیث پڑھنے کے لئے سرخس گئے (السہلوی)

اوائل ۵۲۹ھ ۱۱۳۴ء ہجری میں ابوالقاسم احمد کے ساتھ صحیح مسلم پڑھنے کے لئے نیشاپور کا سفر کیا۔ بعد سماع ابوالقاسم نے وطن واپس ہونے کا ارادہ کیا۔ ابو سعد واپس نہ آنا چاہتے تھے۔ اس لئے روپوش ہوگئے۔ لیکن آخر کار ظاہر ہونا پڑا۔ اور دونوں ۲۹ھ کے آخر میں طوس آئے۔ اور راذکان (طوس) کے محدث ابوالازہر الحسن بن احمد الراذکانی سے ۳۰ حدیثیں سنیں۔ یہ طوس کا دوسرا سفر تھا۔ (السمعانی۔ الراذکانی۔ الفارمذی۔ الراونیری)

اسی سال ساریہ مازندران میں ایک شیعی عالم احمد بن علی العلوی النسابہ سے کچھ لکھا احمد نے رمضان ۲۹ھ میں انتقال کیا (المرعشی)

قیام طوس میں ابو سعد نے چچا سے نیشاپور جانے کی اجازت حاصل کرلی۔ اور وہاں ایک سال قیام کر کے اوائل ۵۳۱ھ ۱۱۳۶ء میں اصفہان کو روانہ ہوئے۔ (السمعانی)

فی الاسناد۔[1]"

کا یہ مطلب لکھتے ہیں :۔

(At the early age of three he was taken to Nisabur to study Traditions, and was there presented to Shaikh Abd'l-Gaffar b. Muhammad Ash-Shiruwi, who had taught his grandfather's contemporaries.)

میری ناقص رائے میں ان سے تسامح ہؤا ہے۔ وہ یہ کہنا نہیں چاہتا کہ صیرفی میرے دادا کے معاصرین کا استاد ہے۔ بلکہ وہ یہ ظاہر کر رہا ہے۔ کہ ابو المظفر میرے دادا اور میں صیرفی کے شاگرد کے شاگرد ہیں۔ اس لئے دونوں مساوی السند ہوں گے۔

۵۱۰ھ / ۱۱۱۶ء ہجری میں ان کے والد وطن واپس ہوئے۔ یہاں پہنچ کر ان کا انتقال ہو گیا۔ ابو سعد کی عمر ابھی صرف چار سال کی تھی۔ کہ سایہ پدری سے محروم کر دئے گئے لیکن شفیق باپ نے اپنے ایک مخلص دوست ابو اسحٰق ابراہیم بن احمد الفلخاری المروروذی (متوفی ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء) کو ان کی تعلیمی نگرانی کی وصیت کی۔ اس فرشتہ خصائل انسان نے حق دوستی پورا پورا ادا کیا چنانچہ ابو سعد نے ان کے متعلق لکھا ہے۔[2]

"کان یقوم بامورنا احسن قیام ۔ وکان یحتاط حتی لا یشرب الماء من کوز دارنا احترازا عن اکل مال الیتامی والانتفاع بھم ۔"

(انہوں نے انتہائی حسن و خوبی کے ساتھ ہمارے کام انجام دئے۔ یہ اس قدر محتاط تھے۔ کہ ہمارے

---

[1] کتاب الانساب ۔ ذکر الشیروئی ،

[2] ایضاً ۔ ذکر الفلخاری ۔

ابوبکر محمد بن منصور سمعانی کی شادی زندخان (سرخس) کے مشہور محدث ابوبکر محمد بن الحسن بن احمد الحسنی کی بہن سے ہوئی تھی ان کے بطن سے دو اولادیں ہوئیں۔

امۃ اللہ سمعانیہ ان میں بڑی امۃ اللہ سمعانیہ تھیں۔ یہ ۴۹۱ھ/۱۰۹۷ء ہجری میں پیدا ہوئیں بڑی صالحہ۔ پاکدامن۔ اور دائم الصوم تھیں۔ قرآن مجید کی تلاوت زیادہ کرتی تھیں۔ ان کے والد نے ابوغالب محمد بن الحسن الباقلانی البغدادی سے انہیں اجازت علوم دلائی چنانچہ ابوسعد نے ان سے وہ احادیث وحکایات پڑھی ہیں۔ جن کی ابو غالب نے اجازت عطا کی تھی۔

ابوسعد کی ولادت و تعلیم ابوبکر کی دوسری اولاد ابوسعد ہیں۔ یہ دوشنبہ ۲۱ شعبان ۵۰۶ھ/۱۱۱۲ء ہجری کو مرو میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد اور ابو منصور محمد بن علی الکراعی وغیرہ مشاہیر مرو نے بسم اللہ پڑھائی۔ ۵۰۹ھ/۱۱۱۵ء ہجری میں ان کے والد نے نیشاپور کا سفر کیا۔ اور انہیں اپنے ہمراہ لے گئے۔ وہاں دونوں نے ابوبکر عبدالغفار بن محمد الشیروئی (متوفی ۵۱۰ھ/۱۱۱۶ء) اور دیگر مشائخ سے شرف سماع حاصل کیا۔

ابوبکر شیروئی ابوسعید صیرفی کے شاگرد ہیں۔ ابوالمظفر سمعانی۔ ابوسعد کے دادا صیرفی کے تلمیذ التلمیذ تھے۔ اس لئے ابوسعد نے فخریہ بیان کیا ہے۔ کہ صیرفی کا تلمیذ التلمیذ ہونے کے باعث میں اسناد میں اپنے دادا کے برابر ہوں۔

مسٹر مارگولیتھ انساب کے انگریزی دیباچہ میں ابوسعد کی عبارت

"سمعت منه بنیسابور۔ واحضرنی الامام والدی فی مجلسه و اسمعنی منه۔ وجدی الامام ابوالمظفر السمعانی سمع من اصحاب ابی بکر الجیری۔ وابی سعید الصیرفی۔ وسمعت انا منه۔ فساویته

قوتوں کو بیدار کرنے کی صلاحیت ان میں نہیں ہوتی الاماشاء اللہ

ابوبکر سمعانی نے ابھی اپنی عمر کے ۴۳ مرحلے طے کئے تھے۔ کہ جمعہ کے دن ۴ صفر ۵۱۰ھ / ۱۱۱۶ء ہجری کو ان کا انتقال ہوگیا۔ یہ قبرستان سنجدان میں اپنے والد کے پہلو میں مدفون ہیں[1]

ابو محمد الحسن سمعانی

ابوالمظفر کے منجھلے صاحبزادے ابو محمد حسن سمعانی ہیں۔ یہ عابد و زاہد اور عزلت پسند عالم تھے۔ صرف نماز جمعہ کے واسطے مکان سے باہر آتے تھے۔ انہوں نے فقہ کی تعلیم اپنے والد سے پائی۔ اور حدیث اپنے بھائی کی معیت میں نیشاپور جاکر حاصل کی۔ ان کی بیوی کے پاس کسی شخص کی امانت رکھی ہوئی تھی۔ چند ڈاکوؤں نے اس کا سراغ لگا کر ۵۳۱ھ / ۱۱۳۶ء ہجری کی ایک شب میں ان کے مکان پر چھاپا مارا۔ اور انہیں گلا گھونٹ کر شہید کردیا[2]

انہوں نے اپنے بعد ایک لڑکا چھوڑا تھا۔ جو عین عالم شباب میں اپنے والد سے ۲ سال بعد راہی ملک بقا ہوا۔ یہ عربی و فارسی کا زبردست ادیب تھا۔ اور دونوں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔

ابوالقاسم احمد سمعانی

ابوالمظفر کے چھوٹے بیٹے کا نام ابوالقاسم احمد سمعانی ہے۔ یہ سنہ ۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء ہجری میں پیدا ہوئے۔ فقہ اپنے بڑے بھائی سے۔ اور حدیث ان سے اور ابوبکر محمد کامگار بن عبدالرزاق ادیب وغیرہ سے پڑھی۔ یہ عالم۔ مناظر۔ فقیہ۔ ملیح الوعظ واعظ۔ اور خوش گو شاعر تھے۔ ۲۳ شوال ۵۳۴ھ / ۱۱۳۹ء ہجری کو ان کا انتقال ہوا۔ اس زمانہ میں ابوسعد بغداد میں تھے۔ وہیں انہوں نے مجلس عزا برپا کرکے ان کی روح کو ایصال ثواب کیا۔

---

[1] طبقات سبکی ج ۴ صفحہ ۱۸۹ میں ۵۱۵ھ درج ہے۔ لیکن یہ طباعت کی غلطی ہے۔ اس لئے کہ علاوہ سمعانی اور ابن خلکان کے خود سبکی نے بھی ابوسعد کے تذکرہ میں ۵۱۰ سنہ تحریر کیا ہے۔

[2] انساب میں ۵۱ھ درج ہے۔ چونکہ ان کے لڑکے کا انتقال ان سے دو سال بعد ۵۳۳ھ میں ہوا۔ اس بنا پر میرا خیال یہ ہے کہ کاتب سے تین کا ہندسہ چھوٹ گیا ہے۔

کی۔ پھر سماع حدیث کی خاطر اصفہان۔ عراق اور حجاز کا طویل سفر کر کے کثیر التعداد شیوخ سے اسانید عالیہ بہم پہنچائیں۔

ابن خلکان نے خود ابوسعد کے حوالہ سے لکھا ہے۔ کہ ابوبکر ۴۹۷ھ ۱۱۰۳ء ہجری میں حج کو گئے۔ واپسی میں سماعِ حدیث کی غرض سے بغداد میں قیام کیا۔ یہاں مدرسۂ نظامیہ کے واعظ کی جگہ ان کا تقرر ہوگیا۔ انہوں نے وعظ و تدریسِ احادیث شروع کر دی۔ اس کے بعد مرو واپس آئے اور ۵۰۹ھ ۱۱۱۵ء ہجری تک وہیں مقیم رہے۔[۱]

یہ ادیب۔ شاعر اور متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ لیکن قبل از وقت موت نے ان کے شوقِ تصنیف و تالیف کو سیرابِ تکمیل نہ ہونے دیا۔ اور یہ اپنی تمام تصنیفات کو نامکمل چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہوئے۔ اُن کے فضل و کمال کا شہرہ آغازِ شباب ہی سے ہو چلا تھا۔ خود اُن کے والد بھری مجلس میں کہہ دیا کرتے تھے۔ کہ۔ " محمد ابنی اعلم منی وافضل منی "

آخرِ عمر میں شعر و شاعری سے کنارہ کش ہو گئے تھے۔ اس زمانہ میں ان کا واحد مشغلہ علم الحدیث پر لکچر دینا تھا۔ سمعانی کا خیال ہے۔ کہ اس وصف میں وہ اپنے تمام پیشروؤں سے بازی لے گئے تھے۔ وفات سے کچھ دن پہلے اشعار کے مسودات دھو ڈالے تھے۔ اور ایک فرمائش کے جواب میں صاف صاف تحریر کر دیا تھا۔ کہ " قد اسلم شیطان شعری " (میرا شیطان شعر مسلمان ہوگیا ہے)

ہماری بزمِ معارف کے بعض رفقا ابوبکر سمعانی کے اس جملہ پر چیں بجبیں ہوں گے۔ لیکن میں عرض کروں گا۔ کہ علامۂ موصوف کا مقصد مولانا حالی اور ڈاکٹر اقبال جیسے شعرا کی تنقیص نہیں معلوم ہوتا وہ اس کلام کی مذمت کرنا چاہتے ہیں۔ جو شیطان یا بالفاظِ دیگر نفسِ امارہ کے اشارہ سے لکھے جائیں۔ کیونکہ یہ اشعار عشق و محبت کے حیوانی پہلو کی ترجمانی کرتے ہیں۔ انسان کی اخلاقی اور روحانی

[۱] وفیات الاعیان لابن خلکان ج ۱ ص ۴۲۳ ،

ابو غانم الکراعی وغیرہ سے حدیث پڑھی۔ بعد ازاں خراسان۔ عراقین اور حجاز کا طویل سفر کر کے کثیر التعداد شیوخ سے شرفِ سماع حاصل کیا۔ یہ اپنے آبا و اجداد کی طرح حنفی المسلک تھے ۴۶۲ھ/۱۰۶۹ء میں بزمانۂ قیامِ حجاز شافعیت کی طرف مائل ہو گئے۔ جب ۴۶۸ھ/۱۰۷۵ء ہجری میں وطن واپس آئے۔ تو ایک دن والئ شہر کے ہاں احناف و شوافع کے روبرو انتقالِ مسلک کا اعلان کر دیا۔ اس زمانہ میں خراسان حنفیت کا گہوارہ تھا۔ خود ان کا اپنا خاندان بھی اسی کو راہِ راست مانتا تھا۔ لہذا ان کے اعزا اور احباب نے اظہارِ ناراضگی کیا۔ اور ان کے بھائی ابو القاسم تک نے تعلقات منقطع کر لئے۔ لیکن رفتہ رفتہ اس دورِ ابتلا کا خاتمہ ہوا۔ اور ابو المظفر کو شوافع میں وہی مرتبۂ امامت حاصل ہو گیا۔ جو ان کے آبا کو احناف میں حاصل تھا۔ بعد ازاں ان کے خاندان کا کوئی فرد حنفی نہ ہوا۔

یہ اپنے عہد کے بہت بڑے واعظ اور جلیل القدر مصنف تھے۔ ابو سعد نے لکھا ہے۔ کہ "کان امام عصر بلا مدافعة۔ وعدیم النظیر فی وقتہ۔ ولا اقدر اصف بعض مناقبہ"[1] تفسیر۔ حدیث۔ اصول۔ اور خلاف پر ان کی متعدد تصنیفات تھیں جن میں سے نو کتابوں کے نام ابو سعد نے لکھے ہیں۔

انہوں نے جمعہ کے دن ۲۳ ربیع الاوّل ۴۸۹ھ/۱۰۹۵ء ہجری کو مرو میں انتقال کیا۔ اور قبرستانِ سنجدان میں مدفون ہوئے۔

انہوں نے اپنے بعد پانچ اولادیں چھوڑیں۔ جن میں سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی ان کے انتقال کے کچھ عرصہ بعد فوت ہو گئے

ابو بکر محمد سمعانی

بقیہ تین بیٹوں میں بڑے ابو بکر محمد بن منصور سمعانی تھے۔ یہ جمادی الاولیٰ ۴۶۶ھ/۱۰۷۳ء ہجری کو مرو میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل

[1] الانساب۔ تفصیل کے لئے سبکی ملاحظہ ہو۔

مراکز حکومت کو اس امر میں مزید امتیاز حاصل تھا۔ خوش بختی سے مرو خراسان کا پایۂ تخت تھا۔ اس لئے یہاں کا ایک ایک مکان دار العلوم کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور اس کے اضلاع کے ایک ایک قریہ سے دانش و حکمت کے دریا جاری تھے۔

مرو کے اس درخشان عہد میں سمعانی کا خاندان "ارفع بیت فی بلاد الاسلام۔ واعظمہ وَاقدمہ فی الامور الشرعیہ والامور الدینیہ" کہلاتا تھا۔[۱]

ابو المنصور سمعانی ابو المنصور محمد بن عبد الجبار سمعانی اس سلسلہ کے گوہر اولین ہیں۔ یہ حدیث۔ فقہ۔ ادب اور لغت کے امام اور متعدد مفید کتابوں کے مصنّف تھے۔ اپنی علمی جلالت شان کی بدولت احناف کے قاضی رہے۔ اور اس خاندان کے پہلے راویٔ حدیث شمار کئے جاتے ہیں۔ انہوں نے اپنے بعد دو لڑکے چھوڑے[۲]

ابو القاسم سمعانی خلف اکبر کا نام ابو القاسم علی بن محمد سمعانی ہے۔ یہ بڑے کثیر المحفوظات عالم تھے مشائخ مرو سے سماع حدیث میں اپنے والد ابو المنصور کے ساتھ رہے۔ اور آخر میں مرو سے کرمان چلے گئے۔ شاہ کرمان نے ان کی بڑی قدر و منزلت کی۔ اور وزیر کرمان کی صاحبزادی سے ان کی شادی ہوگئی۔ ان کے صاحبزادے ابو العلا عالی بن علی سمعانی بھی صاحبِ علم تھے۔ چنانچہ ابو القاسم کے انتقال کے بعد یہی ان کے منصب پر فائز ہوئے۔ ابو سعد کے سفر کرمان تک ان کی اولاد موجود تھی۔ اور سب اہل علم تھے۔

ابو المظفر سمعانی ابو المنصور کے خلف اصغر ابو المظفر منصور بن محمد سمعانی ہیں۔ یہ ذی الحجہ ~~۴۲۲ھ~~ ۱۰۳۰ء ہجری کو مرو میں پیدا ہوئے۔[۳] اپنے والد ابو المنصور اور

---

[۱] طبقات سبکی ج ۴ ص ۲۵۹۔ نقلا عن محمود الخوارزمی۔
[۲] خاندانِ سمعانی کا حال الانساب۔ اور الطبقات للسبکی سے ماخوذ ہے۔
[۳] ابن خلکان اور سبکی میں ۴۲۶ھ تحریر ہے۔

نکلتا ہے۔ کہ یہ قلیل الافراد اور غیر معروف شاخ تھی۔[1]

کتاب الانساب میں سمعانی کا تلفظ بفتح سین لکھا ہے۔ لیکن ابن خلکان کہتے ہیں کہ بعض علماء بکسر سین بھی درست خیال کرتے ہیں۔ غالباً سب سے پہلے ان کے پردادا ابوالمنصور محمد بن عبدالجبار السمعانی نے مرو میں توطن اختیار کیا۔ مرو خراسان کا مشہور ترین شہر تھا۔ یہ اپنی عظمت کی وجہ سے "مرو العظمیٰ" اور "مرو الشاہجان" کے القاب سے پکارا جاتا۔ اور بلحاظِ قدامت بادشاہ ایران طہمورث کا معاصر شمار ہوتا تھا۔[2]

بسنہ ۳۰ھ ۶۵۰ء ہجری میں عبداللہ بن عامر نے جو عہدِ امیر المومنین عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ میں مملکتِ خراسان کے وائسرای اور جیوشِ اسلامیہ کے کمانڈر انچیف تھے۔ حاتم بن نعمان باہلی کی سرکردگی میں ایک لشکرِ جرار بھیج کر اس کو فتح کیا۔[3] لیکن اسلام کے زیرنگیں آجانے کے بعد بھی اس کی عظمت و جلالت بدستور رہی۔ اور مامون الرشید عباسی و سلطان سنجر سلجوقی جیسی جلیل المرتبت ہستیاں اس کا دم بھرتی اور گیت گاتی رہیں۔[2]

خاندان سمعانی

جس زمانہ میں ابوسعد کا خاندان ایران آیا۔ خلافتِ عباسیہ کے سیاسی انحطاط کا دَور شروع ہو چکا تھا۔ اور ایران میں متعدد خاندان خودمختارانہ حکومت کر رہے تھے۔ ان نئے حکمرانوں کو انتظامِ سلطنت کی درستی اور دربار کی رونق و عظمت کے لئے اہل علم کی احتیاج تھی۔ اس لئے ان نفوس قدسیہ کے علاوہ جو آئینۂ علم کو ہوسِ جاہ و دولت کے زنگار سے پاک و صاف رکھنا چاہتے تھے۔ ہزار ہا اشخاص نے دنیوی اغراض کی خاطر تحصیلِ علم کی طرف اپنی توجہ مبذول کی تھی۔ اور اس طرح ممالکِ اسلامیہ کا گوشہ گوشہ آفتابِ علم کی روشنی سے جگمگا اٹھا تھا۔

---

[1] دیباچہ الانساب نوشتہ مارگولیتھ، [2] معجم البلدانِ یاقوت ج ۸ ذکر مرو،
[3] الانساب۔ تحت السمعانی،

دوچار نہ ہوتے۔ اس نے عہدِ طفلی سے جادۂ علم و تحقیق پر گامزنی شروع کی۔ اور زمانِ پیری تک اس پر رواں رہا۔ حدیث و رجال و تاریخ اس کا واحد مشغلہ تھا جس کی خاطر اُس نے ہزارہا میل کی مسافت پیادہ پا طے کی۔ وہ جہاں گیا اِسی پیاس کو بجھانے کے لئے گیا۔ اور جہاں اقامت گزین ہُوا۔ اسی جنون کے مداوا کے خیال سے اقامت گزین ہُوا۔ اس نے راستہ کے پہاڑوں دریاؤں۔ قریوں اور شہروں کی تحقیقات کی۔ قبیلوں۔ خانوادوں۔ اور اشخاص کے انساب اور حالات کا سُراغ لگایا۔ اور حدیث و فقہ کے اسرار و غوامض کی عقدہ کشائی کی۔ اس عظیم الشان شخصیت سے میری مراد

"تاج الاسلام ابوسعد عبدالکریم بن محمد سمعانی"

ہے جس کی کتاب الانساب اہل علم کے خیال میں "عزیز الوجود اور کثیر الفائدہ" کتاب ہے۔

نام و نسب

ابوسعد کا پورا نام "تاج الاسلام ابوسعد عبدالکریم۔ بن محمد بن منصور۔ بن محمد بن عبدالجبار۔ بن احمد۔ بن محمد۔ بن جعفر۔ بن احمد۔ بن عبدالجبار۔ بن الفضل۔ بن الربیع۔ بن مسلم۔ بن عبداللہ۔ بن عبدالمجید" ہے[1]

ان کا خاندان نسباً سمعانی کہلاتا ہے۔ سمعان ان کی آبائی روایت کے مطابق قبیلہ تمیم کی ایک شاخ ہے۔ لیکن ابن درید کی کتاب الاشتقاق میں اس کا ذکر نہیں جس سے نتیجہ

---

[1] اس مضمون کے مآخذ۔ تاریخ ابن خلکان ج ۱ صفحہ ۴۲۶۔ طبقات الفقہاء الشافعیہ الکبریٰ للسبکی ج ۴ صفحہ ۱۶۲۔ والوسطیٰ لہ ایضاً حرف العین۔ معجم البلدان لیاقوت الحموی۔ ذکر مرو۔ مرآۃ الجنان للیافعی ج ۳ صفحہ ۳۷۱۔ دول الاسلام للذہبی ج ۲ صفحہ ۲۵۴۔ شذرات الذہب تحت ۵۶۲ھ۔ انس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل ج ۱ صفحہ ۲۶۸۔ دیباچۂ لب اللباب لابن الاثیر مخطوط۔ روضات الجنات حرف العین و مقدمہ انگریزی بر انساب نوشتہ مسٹر مارگولیتھ ہیں۔ ابن خلکان نے سمعانی کے جد اعلیٰ نام "عبدالمجیب" اور بعض دیگر تذکرہ نگاروں نے ان کی کنیت ابوسعید تحریر کی ہے۔

سمعانی اور اُس کی کتاب الانساب

سید امتیاز علی عرشی ناظم کتب خانہ رامپور

حضرات! اسلامی تہذیب و تمدن کے عہدِ عروج و ترقی میں جن ہزارہا نفوسِ عالیہ نے اپنی پاکیزہ زندگیاں قربانگاہِ علم پر نثار کی ہیں۔ان میں سے صرف معدودے چند کے نام ہماری زبانوں پر ہیں۔بقیہ کے لئے ہمارے حافظہ میں گنجایش نظر نہیں آتی۔حالانکہ ان میں اکثر اصحاب اس قدر بلند پایہ اور جلیل المرتبت ہیں۔کہ اگر وہ منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو جائیں۔تو آسمانِ علم و فضل کے بہت سے تابندہ ستارے ماند پڑ جائینگے۔لیکن قبولیتِ عامہ انسان کی حدودِ مساعی سے باہر ہے۔

این سعادت بزور بازو نیست　　تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

یہی سبب ہے۔کہ آج ان اہل کمال کے خوشہ چین صاحبِ افسر و نگین ہیں۔لیکن اُن کا اپنا سکۂ تحقیق عرصہ سے بازارِ علم میں کاسد قرار دیا جاچکا ہے۔

میں چاہتا ہوں۔کہ آج کی صحبت میں آپ کو ایک ایسی ہستی سے روشناس کروں۔جس نے اپنے معلومات کی وسعت۔اور تحقیقات کی ندرت کی بدولت معاصرین اور متاخرین دونوں سے خراج تحسین و آفرین وصول کیا۔اور اپنے بعد اپنی مصنفات کا اتنا بڑا ذخیرہ چھوڑ گیا کہ اگر وہ سب ہم تک پہنچ گیا ہوتا۔تو شاید ہم راہِ تاریخ و تذکرہ کی بہت سی دشواریوں سے

روشنم شد ز نوا سنجی شبلی امروز　　　هند را نیز قمی ہست صفاہانی ہست

مرزا غالب نے ایک غزل کے مقطع میں اپنے تئیں شیوا بیانی میں شیخ علی حزین کا مثیل قرار دیا ہے، اسی طرح مولانا بھی اپنی فارسی شاعری پر داد طلب کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

شبلیا کیست کز و داد سخن می خواہی　　　گر نظیری نہ بود شیخ حزین می باید

مرزا غالب ملک کی ناقدر شناسی کی شکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

غالب سوختہ جان را چہ بگفتار آری　　　بدیارے کہ ندانند نظیری ز قتیل

اسی قسم کی شکایت مولانا نے بھی کی ہے :-

سخن سرائی شبلی بہیچ می ارزد　　　بکشورے کہ سخن از قبول و طغرا ہست

اپنی کہنہ استادی پر اس طرح ناز کرتے ہیں :-

باآب و رنگ نظم خویشتن نازد چنان شبلی　　　کہ در اقلیم معنی کہنہ استاد ست پنداری

اگرچہ یہ اشعار فخریہ ہیں اور سنجیدگی کے ساتھ ان سے استناد نہیں کیا جا سکتا، تاہم ان سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ خود مولانا اپنی شاعری کی نسبت کیا رائے رکھتے تھے، وہ فارسی کے سخن سنج اور سخن شناس نقاد تھے اس لئے ان کی رائے اپنے متعلق "تحسین ناشناس" اور "سکوت سخن شناس" سے تو بہرحال بہتر ہی سمجھنی چاہئے۔

"پختگیٔ کلام، خوبیٔ مضامین اور صدق محاورہ کے جیسے پسندیدہ نمونے دستۂ گل اور بوئے گل کی غزلوں میں موجود ہیں اس کی مثال متاخرین میں مرزا غالب مرحوم کے سوا اور کسی شاعر کے کلام میں مشکل سے ملیگی، مرزا غالب کے مانند علامہ شبلی کے کلام میں بھی ہندوستانیت کا مطلق اثر نہیں پایا جاتا"[۱]

۶ - اردو کے نامور ادیب مہدی حسن مرحوم جو دورِ جدید کے ایک بہترین انشاپرداز ہونے کے علاوہ فارسی سخن فہمی کا صحیح مذاق رکھتے تھے اور مولانا کے ہوا خواہوں میں تھے، ان کی فارسی شاعری پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں :-

"جس طرح فارسی کے صحیح ادبی مذاق کا بہت بڑا حصہ آزاد کو ملا تھا، شبلی پر مع شیٔ زائد اس کا خاتمہ ہوجائیگا - اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہیں دیوان شبلی کو استشہاداً پیش کرنا چاہتا ہوں بشستہ، رُفتہ کلام کی برجستگی اپنا مرتبہ آپ بنائیگی، صاف معلوم ہوتا ہے کہ سچے جذبات میں ڈوبا ہوا شاعر خالص اہل زبان ہے جس کو ہند کی ہوا تک نہیں لگی، اساتذہ کے ہزاروں اشعار کا نوک زبان اور روزمرّہ محاورات کا ناخنوں میں ہونا اضافی امور ہیں جنکو شبلی کی بلند پایگی کے ثبوت میں پیش کرنا ایک بعتدیانہ فعل ہوگا"[۲]

سخندان اور سخن فہم معاصرین کی وقیع آرار کے ساتھ ہی ہم اُن اشعار کو بھی پیش کرنا چاہتے ہیں جن میں خود مولانا نے اپنا مقابلہ دیگر ایرانی شعرار کے ساتھ کیا ہے؛ مثلاً ایک جگہ وہ اپنے آپ کو صائب اصفہانی کے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں :-

سہ ہمان کرد از سخن در ہند شبلی   کہ صائب در سواد اصفہان کرد

ایک اور شعر میں ملک قمی اور صفاہانی سے اپنے تئیں تشبیہ دیتے ہیں :-

[۱] تذکرۃ الشعرار ۱۹۱۵ء، اردوئے معلی ۱۹۰۹ء   [۲] افادات مہدی ص ۱۲۳ طبع اول۔

۲۔ مولانا حالیؔ جو شاعر ہونے کے علاوہ نقاد سخن بھی تھے، مولانا کے فارسی کلام کا سخن شناسانہ اعتراف کرتے ہیں چنانچہ شبلی دستۂ گل ہدیۃً بھیجتے ہیں تو حالیؔ جواب میں لکھتے ہیں:

"غزلیں کا ہیکو ہیں شراب دو آتشہ ہے جس کے نشہ میں خمار چشم ساقی بھی ملا ہوا ہے

× × × میرا ارادہ تھا کہ اپنا فارسی کلام نظم و نثر جو کچھ ہے اس کو بھی چھپوا کر شایع کر دوں مگر دستۂ گل دیکھنے کے بعد میری غزلیں خود میری نظر سے گر گئیں ولیس فی ذالک شائبۃٌ من التصنّع"[1]

۳۔ حضرت اکبر الہ آبادی مولانا کے احباب اور ان کی شاعری کے قدر دانوں میں سے تھے جیسا کہ مولانا کے بعض خطوط[2] سے پایا جاتا ہے کہ وہ اپنا کلام ان کو بھیجتے تھے اور وہ اس کی داد دیتے تھے، حضرت اکبرؔ نے اپنے ظریفانہ انداز بیان میں مولانا شبلی کی اس طرح تعریف کی ہے:

واہ کیا کہنا آپ کا شبلیؔ شعر میں آبروئے غالبؔ لی

میرے خیال میں مولانا کی تعریف بحیثیت شاعر اس سے بہتر نہیں ہو سکتی کہ ان کو فارسی شاعری میں غالبؔ کا ہم پلہ قرار دیا جائے۔

۴۔ مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی جو خود بھی فارسی کے ایک اچھے شاعر ہیں مولانا کی فارسی شاعری کے متعلق بلند رائے رکھتے ہیں،

۵۔ مولانا حسرتؔ موہانی اردو کے نامور شاعر اور سخن فہم مولانا شبلی کے درجۂ شاعری کا اس طرح اعتراف کرتے ہیں:۔

"سخن فہمی اور سخن سنجی دونوں کے لحاظ سے علامہ شبلی کی ذات بلا مبالغہ بے مثل و نظیر تھی۔ لاریب اس وقت ہندوستان کا کوئی شاعر، شاعری کا صحیح مذاق رکھنے کے اعتبار سے علامہ شبلی سے برتر بلکہ اُن کے برابر ہونے کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتا"

[1] رسالہ معارف نمبر ۱ جلد ۱ صفحہ ۲۹،
[2] دیکھو مکاتیب ج ۱ صفحہ ۲۹، ج ۲ صفحہ ۲۱۱،

زجامی بعرفی و طالب رسید زعرفی و طالب غالب رسید

اسی طرح غالب کے بعد سے لے کر ہمارے زمانہ تک فارسی کے جو شیوا بیان شاعر گزرے ہیں ان میں خواجہ عزیز لکھنوی، مولانا شبلی، شیخ غلام قادر گرامی اور علامہ اقبال خاص طور پر قابل ذکر ہیں، چنانچہ ہمارے ایک سخنور اور سخن فہم دوست سید ابراہیم صاحب محب ساکن بمبئی نے اس نظم پر اس طرح اضافہ فرمایا ہے:-

چو غالب رہا شد زبند ملال خدیو سخن شد عزیز از کمال
سخن یافت چون از عزیز انصرام ملک گشت شبلی بملک کلام
چو شبلی بشد سوی دار السلام رسید از گرامی سخن را نظام
گرامی چو زین لابقا بست رخت سخن بہر اقبال آراست تخت

بلاشبہ اس وقت ہندوستان کے طول و عرض میں ہم اقبال کے سوا کسی ایسے شخص سے واقف نہیں ہیں جو فارسی ادب و شاعری کا صحیح اور پاکیزہ مذاق رکھنے کے ساتھ ہی اعلےٰ درجہ کا شاعر بھی ہو اور فارسی زباندانی پر مجتہدانہ عبور رکھتا ہو۔ لہذا یہ کہنا قبل از وقت نہ ہوگا کہ اقبال پر فارسی شاعری کا خاتمہ ہو جائیگا۔ اس لحاظ سے اُن کو اس سلسلہ کی آخری کڑی سمجھنا چاہیئے،

شبلی کے رتبۂ شاعری کا اعتراف اُن کے سخن شناس معاصرین کی جانب سے کافی ثبوت ہے انکے ایک بلند پایہ شاعر ہونے کا۔ چنانچہ ذیل میں ہم ان کی آرا کو نقل کرتے ہیں:-

۱- خواجہ عزیز لکھنوی جو فارسی کے شاعر غرا تھے اور مولانا کو ان کی خدمت میں عزیزانہ نیاز حاصل تھا، مولانا کی اس غزل کی نسبت جو علی حزین کے تتبع میں ۱۸۸۴ء میں حکیم کی ردیف میں لکھی تھی، فرماتے ہیں کہ "یہ اہل زبان کا کلام ہے" اسی طرح نیر دہلوی نے تو اس کی بہت تعریف کی اور یہاں تک لکھا کہ "سلف کے کلام کے ہم پلہ ہے"۔

اس سلسلہ میں اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ ہندوستان میں جہاں تک معلوم ہے، آزاد بلگرامی، اور آزاد دہلوی کے بعد اگر کوئی نقاد سخن گزرا ہے تو وہ مولانا شبلی تھے اور اس میں ان کا درجہ اپنے دیگر معاصرین سے بہت بلند تھا۔

فارسی شاعری میں مولانا شبلی کا درجہ

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ غالب فارسی کے خاتم الشعراء تھے، اور وہ خود بھی عرفی اور طالب کی کرسی نشینی کا فخر اپنی ذات سے منسوب کرنے میں انکساری نہ فرماتے تھے، لیکن غالب کے بعد بھی کچھ لوگ ان شاعروں کے نام لیوا گذرے ہیں جن میں ایک مولانا شبلی بھی تھے، ناظم ہروی نے عنصری سے لے کر جامی تک ہر زمانہ میں جو شاعر سر برآوردہ ہوا ہے اس کا ذکر اس نظم میں کیا ہے :-

شنیدم کہ در دور گاہِ سخن ۔۔۔ شدہ عنصری شاہ صاحب سخن
چو اورنگ از عنصری شد تہی ۔۔۔ بفردوسی آمد کلاہ ِہی
چو فردوسی آورد سر از کفن ۔۔۔ بہ خاقانی آمد بساطِ سخن
چو خاقانی از دار فانی گذشت ۔۔۔ نظامی بملکِ سخن شاہ گشت
نظامی چو جام اجل درکشید ۔۔۔ سر چتر دانش بہ سعدی رسید
چو اورنگ سعدی فرو شد زکار ۔۔۔ سخن گشت بر فرقِ خسرو نثار
زخسرو چو نوبت بجامی رسید ۔۔۔ زجامی سخن را تمامی رسید

مرزا غالب کا زمانہ آیا تو انہوں نے جامی کے بعد اپنے تک سلسلہ ملا دیا :-

پسند آیا۔ آپ کو لکھتا ہوں، واقعیت اور اظہار قدرت پر نظر کیجئے، نہان کردہ ایم ما۔ عیاں کردہ ایم ما طرح ہے :۔

بحاصلی نگر! کہ باین دوری از رُخش صد جائے بہر بوسہ نشان کردہ ایم ما"[1]

اپنے دیوان "بوئے گل" کی نسبت یہ ریمارک کرتے ہیں :۔

"میرا دوسرا دیوان "بوی گل" نکلا، لیکن بالکل پھیکا ہے، سب محسوس کرتے ہیں اب وہ سامان کہاں[2]؟"

"بوی گل کی نسبت تمام اہل نظر کی رائے ہے کہ دستۂ گل اور اس میں جذب و سلوک کا فرق ہے۔ واقعی دونوں کی شان نزول اس قدر مختلف ہے جس قدر دونوں کے جوش و سرمستی میں فرق ہے۔ . . . . لیکن مولانا حالی سب سے مختلف الرائے ہیں، وہ بوئے گل کو حال بتاتے ہیں اور دستۂ گل کو قال ع ببیں تفاوت رہ الخ[3]"

۱۸۸۶ء میں مولانا نے ایک واسوخت فارسی لکھا تھا اس کی نسبت تحریر فرماتے ہیں :۔

"ان دنوں میں نے ایک واسوخت لکھا ہے۔ مجھے خود حیرت ہے کہ میں کیونکر اس کو لکھ سکا ہوں۔ واقعی نہایت پر درد ہے[4]"

"دستۂ گل" کا ذکر کرتے ہوئے ایک دوست کو لکھتے ہیں :۔

"زیادہ شوخ اور آزاد اشعار قلم سے نکل گئے ہیں"

اس کی نسبت مولانا عبد الحق فرماتے ہیں :۔

"یہ اپنے کلام کی کیا فارسی شاعری کی تنقید ہے[5]"

---

[1] ۔ مکاتیب شبلی جلد ۱ صفحہ ۱۶۹، [2] ۔ مکاتیب شبلی جلد ۱ صفحہ ۲۶۲،
[3] ۔ مکاتیب ج ۲ صفحہ ۲۲۱، [4] ۔ مکاتیب ج ۲ صفحہ ۶۹۔ [5] ۔ خطوط شبلی (مقدمہ) صفحہ ۲۵

اگرچہ فارسی شعر و سخن کی تنقید کے نمونے شعرالعجم میں کافی طور پر موجود ہیں تاہم ان کے علاوہ ان کا طرز انتقاد اُن اصلاحات سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو انہوں نے بعض احباب کے کلام پر دی ہیں۔ چنانچہ مولانا شروانی کی بعض فارسی غزلوں پر مولانا نے جو اصلاحیں دی تھیں وہ خوش قسمتی سے ان کے مکاتیب[۱] میں موجود ہیں، ان کے دیکھنے سے مولانا کے طرز تنقید کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ خود مولانا نے اپنے کلام پر بھی کہیں کہیں تنقید کی ہے جو ان کے خطوط میں موجود ہے، اس کے متعلق مولوی عبدالحق صاحب فرماتے ہیں:-

"ان میں سب سے دلچسپ وہ تنقید ہے جو اپنے یا اپنے کلام کے متعلق نہایت بے تکلفی اور سچائی سے کر جاتے ہیں، یہ بات کہاں نصیب ہوتی ہے کہ خود مصنف اپنی زبان یا قلم سے اپنے کلام کے متعلق رائے لکھے، اکثر اس بات کو معلوم کرنے کی تمنا رہتی ہے کہ فلاں اعلیٰ مصنف یا شاعر اپنی تصنیف کے کے متعلق کیا خیال رکھتا تھا، یا وہ اپنی کس کتاب یا نظم کو سب سے بہتر سمجھتا تھا، کہ مصنف اکثر اس معاملہ میں بہت شرمیلے ہوتے ہیں، اور بات بھی کچھ ایسی ہی ہے، اس میں خود نمائی اور تعلّی ہوتی ہے۔ مولانا شبلی بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھے۔ لیکن یہاں معاملہ دوسرا ہے وہ کسی غیر کو نہیں لکھ رہے ہیں، یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنے سے باتیں کر رہے ہیں[۲]"

چنانچہ اس قسم کے خطوط کے چند اقتباسات ہم یہاں نقل کرتے ہیں:-

(۱) ایک خط میں لکھتے ہیں:-

"غزلیں چھپنے کو دیتا ہوں۔ ایک غزل کا شعر مجھ کو مختلف وجوہ سے بہت

۱۔ مکاتیب شبلی ج ۱ ص ۱۲۵، ص ۱۲۸ تا ص ۱۳۲

۲۔ مقدمہ خطوط شبلی ص ۲۴،

شبلی بحیثیت نقّادِ سخن

جس طرح تاریخ و سیرۃ اور فلسفہ و کلام میں علامہ شبلی نقاد مشہور و معروف تھے، اسی طرح فن شعر و ادب میں بھی وہ ایک اعلیٰ درجہ کے نقاد تھے۔ ایک اوّل درجہ کے شاعر ہونے کے علاوہ اصابت رائے، صحت فکر، سخن فہمی، نکتہ شناسی اور وجدان صحیح کے اعتبار سے وہ اپنے اقران و اماثل میں ایک ممتاز درجہ رکھتے تھے۔ سخندان اور سخن فہم اساتذہ کا فیض صحبت، علوم عقلیہ کی طرف خاص توجہ، ایک زمانہ تک قانون کی مشق و مطالعہ، کالج کی ملازمت کے زمانہ میں مختلف اربابِ علم و ادب سے تبادلۂ خیالات، اور علمی نقد و بحث، علمی سیر و سیاحت، ان سب پر مستزاد ان کا وسیع مطالعہ اور فطری مذاق ادب، یہ اسباب تھے جنہوں نے مولانا کو فی الواقع ایک بہترین نقاد بنا دیا تھا؛ اور اسی کی بدولت وہ شعر العجم اور موازنۂ انیس و دبیر جیسی نادر کتابیں لکھ سکے جو ان کا مہتم بالشان اور زندہ جاوید تنقیدی کارنامہ ہے، شعر العجم میں وہ فارسی شاعری کے ایک زبردست نقاد اور محقق کی حیثیت سے ظاہر ہوئے ہیں، اور ہم کو اس لاجواب اور بیمثل کتاب میں ان کی وسعتِ معلومات، تحقیق و تدقیق اور نکتہ دانی کے نمونے قدم قدم پر ملتے ہیں۔ ادب فارسی کے محقق عالم اور مؤرخ پروفیسر براؤن آنجہانی نے جو خود بھی بڑے نقادِ سخن تھے علامہ شبلی کی نقادانہ قابلیت کا نہ صرف اعتراف کیا ہے بلکہ اپنی یادگار کتاب تاریخ ادب فارسی کی تیسری اور چوتھی جلدوں میں ان کی اکثر آرار اور تنقیدات کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بہت تعریف کی ہے۔[۱]

---

[۱] لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد ۳ صفحہ ۱۰۷، صفحہ ۱۰۸؛ جلد ۴ صفحہ ۱۶۴،

شبلی ؎ غافل بخواب ناز تو خفتی و بوسہ ام   کام خود از دہان و لبانِ تو برگرفت

؎ تو بخواب ناز بودی و من از رقیب پنہان   کفِ پات بوسہ دادم ز حنا شنیدہ باشی

شبلی ؎ منبر و محراب درسِ عشق را شائستہ نیست   شرحِ اسرارِ نہان بر دار می بایست کرد

غالب ؎ آن راز کہ در سینہ نہانست نہ وعظ است   بر دار توان گفت و بہ منبر نتوان گفت

شبلی ؎ تو بدین حسن توانگر چہ زیان بر داری   این دو سہ بوسہ اگر خود نشماری چہ شود

صائب ؎ ای خوبیٔ امید باین دستگاہ حسن   یک یک دو بوسہ گر نہ شماری چہ می شود

شبلی ؎ مرا از پیرِ گردون شکوۂ نیست   کہ با من ہر چہ کرد آن نوجوان کرد

؎ من از بیگانگان ہرگز ننالم   کہ با من ہر چہ کرد آن آشنا کرد

شبلی ؎ سرو در گلشن بیک پا ایستاد   بہر تعظیم قدِ دلجوئے تو

محنی؟ ؎ سرو در باغ بیک پائے نہادہ بنگر   بر رکاب تو رود گر بودش پائے دگر

شبلی ؎ ناوک بزد بغیر و مرا بہ جگر نشست   قربان شوم خطائے نگہ ہائے راز را

خسرو ؎ ببین نرگسِ شوخ کز چابکی   کجا می نماید کجا می زند

اشعار ذیل یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالب کے اردو اشعار کو پیش نظر لکھے گئے ہیں

شبلی ؎ مرگ و حیات در فراق ہر دو بہا بہم اند   بر اثر خزان رود بلی برخ تو بہارِ من

غالب ؎ قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں الخ

شبلی ؎ نے نالۂ مستانہ و نے گرمیِ آہی   امروز بکویت مگر آشفتہ سرے نیست

غالب ؎ بوئے گل نالۂ دل دودِ چراغِ محفل   جو تری بزم سے نکلا سو پریشان نکلا

شبلی ؎ شبی وصلی و رازی گفتنی خواہم و از بہر آن خواہم   کہ خواہم گفت با او شکوۂ ایامِ ہجران ہم

غالب ؎ میرے دل میں ہے غالب شوقِ وصل و شکوۂ ہجران   خدا وہ دن کرے اس سے کہ میں یہ بھی کہوں وہ بھی

(المتوفی ۹۶۲ھ) جو عہد صفویہ کا نامور شاعر گزرا ہے، وقوعہ گوئی میں امام مانا گیا، اور اس نے اس کو انتہا تک پہنچا دیا۔ مولانا شبلی کے ہاں بھی وقوعہ گوئی کی اکثر مثالیں پائی جاتی ہیں۔ شاید ہی کوئی غزل ہوگی جس میں دو ایک شعر اس رنگ کے نہوں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

(۱) بہ سُویم چوں گذر افتاد دوش آن ترک پرفن را — بگفت این خستہ جان جائی گرفتارست پنداری

(۲) ناوک بزد بغیر و مرا برجگر نشست — قربان شوم خطائے نگہ ہائے راز را

(۳) شرم از لب تو مرحبا گرچہ برنداشت — شادم باین کہ غمزۂ پُرفن بکار بود

(۴) می بینم این کہ قیمت دل تا کجا کشد — پرسد ز من کہ نرخ متاع تو چند بود

(۵) لب تشنۂ زخم است ہمان این دل بیتاب — کان ناوک پیشین کہ زدی برجگر آمد

(۶) تو یک نگاہ ناز زیان کردی و مرا — سرمایہ کہ بود دل مستمند بود

(۷) تماشا داشت آن ہنگامہ خیزیہای امیدم — دریغ از زود کاریہا کہ مکتوب تو وا کردم

(۸) می گویدم کہ دل بہ کسی دادۂ مگر — مارا بہ نکتہ دانیٔ او این گمان نبود

۷۔ مولانا کے کلام میں چند اشعار ایسے پائے جاتے ہیں جن کا مضمون دیگر شعراء کے اشعار سے ملتا جلتا ہے اور جس کو اصطلاح میں توارد کہتے ہیں، چونکہ اکثر اساتذہ کا کلام ان کے پیش نظر رہتا ہے، نیز خیالات میں یکسانی ہوتی ہے اس لئے مضامین لڑ جاتے ہیں، اسی بنا پر ابو طالب کلیم کو بھی کہنا پڑا کہ:۔

ولی علاجِ توارد نمی توانم کرد — مگر زبان بسخن گفتن آشنا نکنم

توارد کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

شبلی ؎ حدیثی دلکش و افسانہ از افسانہ می خیزد — دگر از سر گرفتم قصۂ زلفِ پریشان را

؎ شب آخر آمد و افسانہ از افسانہ می خیزد

احساسات کی کثرت دراصل ان کو باطل کر دیتی ہے، عاشق دیدار یار میں اس قدر محو ہو گیا ہے کہ دیدار کی جو لذت تھی اُسے بھی اس کی نگہ نے فراموش کر دیا ،

(۶) یا جگر کاوی آن نشتر مژگاں کم شد یا کہ خود زخم مرا لذت آزار نماند

"دل میں درد کی لذت باقی نہیں رہی یا معشوق کی مژگان نے نشتر نوازی چھوڑ دی" عاشق اپنی طبیعت میں جب کیفیت نہیں پاتا تو خیال کرتا ہے کہ دونوں میں سے کوئی بات ضرور ہے، مگر اس کا فیصلہ نہیں کر سکتا ،

(۷) حرف انکار ز خوبان ہمہ از دل نہ بود گہ گہ این کار بآئین حیا نیز کنند

معشوقوں کا انکار ہمیشہ دل سے نہیں ہوا کرتا۔ کبھی کبھی تو شرم و حیا کے باعث بھی یہ لوگ انکار کر دیا کرتے ہیں ،

(۸) دودلی بودن دریں رہ سخت تر عیبست سالک را خجل ہستم ز کفر خود کہ دارد بوی ایمان ہم

رہرو راہِ محبت کیلئے یہ لازمی ہے کہ وہ اس ایک ہی راہ پر بلا کسی تردد اور پس و پیش کے گامزن ہو، کہ اس میں "دودلی" یعنی مذبذب راستہ سے بھٹکا دیتی ہے۔ اس لئے عاشق "کافرِ عشق" ہونے کے باوجود اپنے کفر سے نادم ہے کہ اس میں ابھی ایمان کا شائبہ باقی ہے، نہایت بلند مضمون ہے جس کو موزون اور مختصر الفاظ میں بیان کیا ہے ،

۶ - وقوعہ گوئی جس کو اردو والے معاملہ بندی کہتے ہیں، اور جو آج ہمارے شعرائے اردو کا سرمایۂ ناز سمجھی جاتی ہے، اصل میں مفروضہ واقعات کے بیان کرنے کو کہتے ہیں شعر میں ایسا تخیل ہو کہ سمجھنے والے یہ سمجھیں کہ کوئی حقیقی واقعہ بیان ہو رہا ہے، شیخ سعدی جو طرز غزل کے موجد ہیں ان کے ہاں خال خال وقوعہ گوئی کا پتہ چلتا ہے، لیکن امیر خسروؒ صحیح معنوں میں اس طرز سخن کے بانی ہیں چنانچہ اس اقلیم فن کے بادشاہ وہی خیال کئے جاتے ہیں، ان کے بعد شرف جہاں قزوینی

ـہ فارغ ولی بہ بہرۂ ہر کس نمی رسد   تا جیست این کہ دست ز دیقبادنیست

ـہ آمد بہار و روئی زمین لالہ زار گشت   یا بود آتشی کہ بہر گوشہ در گرفت

ـہ چہ عجب گر نگہ مستِ تو افتد بر من   بادہ بیروں فتد از جام چو سرشار افتاد

۵ ۔ قدما کے ہاں سادگی اور بے تکلفی حسن کلام سمجھی جاتی تھی، مگر جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، فارسی شاعری میں نزاکت خیال اور لطافت بیان کے ہزاروں اسلوب پیدا ہو گئے، اور متاخرین نے تو اس کو کمال تک پہنچا دیا۔ مولانا کے کلام میں بھی مضمون آفرینی اور بلند معانی کے کئی نمونے ملتے ہیں چند مثالیں ملاحظہ ہوں :۔

(۱) نگہ کاش آن قدر سرمایہ کردی از تماشایش   کہ می آمد بکار ما و دل در روز ہجران ہم

یعنی اگر عاشق کی نگاہیں محبوب کی صورت کو خوب دیکھ دیکھ کر آنکھوں میں بٹھا لیتیں تو وہ آڑے وقت میں کام آنے والی پونجی کی طرح ہجر کے دن عاشق اور اس کے دل دونوں کے کام آتی"۔

(۲) پیکر آرائے ازل طلعت زیبای ترا   نقش می بست وہم از ذوق تماشای کرد

یعنی خالق جب محبوب کی صورت بنا رہا تھا تو خود بھی بڑی دلچسپی سے محو تماشا تھا۔

(۳) ذوق نظر بہ لذتِ کاوشِ نمی رسد   داغم ازیں کہ دل نتواں کرد دیدہ را

یعنی دل میں جو کاوش ہے وہ نظر میں پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ آنکھ کو دل نہیں بنایا جا سکتا اس کا افسوس ہے،

(۴) دل را بایں فریب تسلی دہم کہ یار   با ما از اں نہ ساخت کہ زود آشنا نبود

"معشوق جلدی سے میل پیدا کرنے والا نہ تھا اس لئے ہم سے نہ نبھ سکی" یہ کہہ کر عاشق اپنے دل کو تسلی دیتا ہے،

(۵) آن قدر محو تماشائے جمالش بودم   کہ نگہ را خبر از لذتِ دیدار نماند

مضمون پیچیدہ ہو کر معانی میں الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ زبان و محاورات، بندش الفاظ و حسنِ مضامین پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ خصوصاً دور از کار تخئیل شعر کو کسی مصرف کا نہیں رکھتی۔ مولانا شبلی نے تخئیل سے بہت کم کام لیا ہے جس کے شاذ و نادر نمونے ان کے کلام میں بھی کہیں کہیں نظر آتے ہیں۔ مثلاً :-

ے محبت بود ہر شیوہ آئینی ز جاں بازی ۔۔۔ بہ مژگاں اشک خوں منصور برد راست پنداری

ے دیدی سحاب راکہ ز چشم گہر فشاں برد ۔۔۔ باآنکہ داشت از ہمہ اعضا گریستن

ے خال جا کردہ بر آں عارضِ روشن گوئی ۔۔۔ آتش افروختہ ہندوی فسوں خوانی ہست

ممکن ہے کہ تخئیل کی اور مثالیں بھی ان کے کلام میں مل جائیں، لیکن وہ تمام تر اسی کے نہیں ہو رہے، اور نہ انہیں خیالی بلند پروازی کی عادت ہے، انہوں نے خواجہ حافظ کی طرح غزل کو غزل کی حد تک محدود رکھ کر بامحاورہ اور خالص فارسی زبان میں اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کیا ہے۔ بے تکلف بول چال، بے ساختہ پن، اور رنگین طرز انشا کے ساتھ شعر کہنا ان کا شیوہ تھا۔ اور بات بھی یہ ہے کہ فطری طور پر جو خیالات ادا کئے جائیں وہ تصنع اور تکلف سے پاک ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ استعارات و تشبیہات بھی دور از کار نہیں لاتے اور حتی الامکان آس پاس اور نزدیک کی چیزوں سے کام لیتے ہیں۔

۴۔ فن بلاغت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ شعر میں جو خیال باندھا جائے اس کے لئے کوئی مثال بھی پیش کر دی جائے۔ مثلاً اگر مصرعہ اولیٰ میں کوئی دعویٰ ہو تو دوسرے مصرعہ میں اس کی دلیل مہیا کی جائے اس کو تمثیل کہتے ہیں۔ قدما اور متاخرین دونوں کے ہاں یہ طرز سخن بہت مروج اور مقبول رہا ہے، خصوصاً متاخرین نے اس کو بکثرت برتا ہے۔ علامہ شبلی کے ہاں بھی اس تمثیل کے نمونے کہیں کہیں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً :-

ے جانے بہ بوسہ باختہ و سود کردہ ایم — دریش می کشید بہا ہم گراں نبود

ے متاعی گر بدست آساں فتد قدری نمیدارد — بادل راسپردن خواستم اول بہا کردم

۲ - مولانا کے کلام فارسی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اساتذہ مثل حافظ ، سعدی ، جامی ، عرفی ، نظیری ، ظہوری ، غالب وغیرہ کی ردیف قافیوں میں طبع آزمائی کی ہے ، مگر اس بات کی پوری احتیاط کی ہے کہ ان کے قوافی کو ہاتھ نہیں لگایا ، اگر کہیں استعمال کیا ہے تو مضمون کو بلند کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کی غزلیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادہ تر حافظ کے پیرو تھے اور اسی روانی اور برجستگی کے ساتھ شعر کہتے تھے جو حافظ کا خاصہ ہے ، خود بھی فرماتے ہیں :-

گر خداوندی ہوس داری در اقلیم سخن — بندگی حافظ شیرازمی بایست کرد

علاوہ ازیں انہوں نے عام شعراء کی طرح بہ ترتیب حروف تہجی ردیف وار غزلیں نہیں لکھیں اور نہ حروف تہجی مثل ث ، ذ ، ز ، ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ، غ ، ف ، ق وغیرہ کی ردیفوں میں لکھا ۔ انہوں نے صرف ان ردیفوں کو لیا ہے جن میں وہ بلا تصنع اپنے جذبات و کیفیات کا اظہار کر سکتے تھے اور جن کا تلفظ ذوق سلیم پر بار نہ گذرے ، اسی طرح بحریں بھی ایسی اختیار کی ہیں جو مروجہ اور عام پسند ہیں ، اور جن میں ایک قسم کی موسیقیت پائی جاتی ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعری کو انہوں نے رسمیات کا پابند نہیں بنایا یا تخیل کو تصنع کے پردہ میں نہیں چھپایا ۔

۳ ۔ خیال بندی یا نازک خیالی جس کو تخئیل بھی کہتے ہیں مولانا کے کلام میں بہت کم پائی جاتی ہے ۔ متاخرین شعراء فارسی مثل غنی ، ناصر علی اور بیدل اس میدان میں بہت آگے نکل گئے ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ تخئیل شاعری کا زیور ہے لیکن اس سے بسا اوقات

کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے "زبان کو اہلِ زبان کے اصول پر برتا ہے"۔ ایک شعر میں شعرائے ہند کے ساتھ اپنا مقابلہ کرنے پر افسوس ظاہر کرتے ہیں :-

در سخن با خاکیانِ ہند می سنجی مرا   ہیچ میدانی کہ این فن را چہ ساماں کردہ ام

ایک غزل کے مقطع میں فرماتے ہیں :-

در حیرتم کہ پاکیِ گفتارش از کجاست   شبلی مگر ز مردمِ ہندوستان نبود

وہ ہندوستان جس کی فارسیت پر ایران کو فخر ہے، جس کی قادر الکلامی شعرائے عجم میں ضرب المثل ہے جس نے خسرو اور فیضی جیسے باکمال پیدا کئے، اس سے اپنے آپ کو اونچا رکھنا اگر جائز ہے تو عجب نہیں یہ بلندی اس قسم کی ہو جس کی نسبت مشہور ہے ع آفتاب اتنا ہوا اونچا کہ تارا ہو گیا!

بہر حال اس میں شک نہیں کہ روزمرہ کی زبان اور محاورات کا جہانتک تعلق ہے، مولانا کے کلام میں خالص فارسی زبان کا رنگ جھلکتا ہے۔ اگرچہ مضامین متعارفہ کے ساتھ اکثر محاورات مخصوص ہیں جو حسب موقع و محل استعمال ہوتے رہتے ہیں، لیکن ادائے مطالب کے لئے مخصوص اسلوب بیان، خاص الفاظ کا انتخاب، اور حسن ترتیب ایک خاص صنعت ہے جس کو برتنا اہلِ زبان ہی کا کام ہے، یہاں ہم ان کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جن میں فارسی کے محاورات باندھے گئے ہیں :-

ے چالاک و گرم آمد و دامن کشاں گذشت   از بسکہ دستِ شوق حریفاں دراز بود

ے دل ہنگامہ جو خمیازہ برخمیازہ می ریزد   بکاوش نامزد فرما نگاہ فتنہ ساماں را

ے گرچہ لعلِ لب جان بخش تو حاشا زدہ است   بنواں یافت ز چشم تو کہ ساغر زدہ ؟

ے صد بار از سحاب گرو برد چشم من   با آنکہ درسِ گریہ ہنوزش رواں نبود

ے از بسکہ خوش محاورہ افتاد چشم او   کردیم فہم از و سخن ناشنیدہ را

بمبئی کے مشغلۂ شعر و سخن کے متعلق خود مولانا کے بیانات نہایت دلچسپ ہیں جن کا ذکر ان کی فارسی شاعری کے سلسلہ میں مناسب اور ضروری ہی نہیں، بلکہ ناگزیر ہے، اور ایک مستقل عنوان چاہتا ہے۔ یہاں صرف بمبئی کے متعلق مولانا کے ان اشعار میں سے چند نقل کر دئیے جاتے ہیں جو انہوں نے بمبئی کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں :۔

۱۔ وہاں کی آب و ہوا کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

زہے جاں بخشی آب و ہوائے بمبئی شبلی طراز خُلّخ و نَوشاد و فرخار است پنداری

۲۔ حسینان بمبئی کی نسبت ارشاد ہوتا ہے :۔

بیا اینجا کہ ہرسو کارواں در کارواں بینی بُتانِ آذری اولبران شام و ایران را

۳۔ بمبئی پر ایک ۵ شعر کی غزل لکھی ہے جو عام طور پر مشہور ہے، خصوصاً اس کا یہ شعر :۔

بدہ ساقی مئی باقی کہ در جنت نخواہی یافت کنار آب چوپاٹی و گلگشتِ و اپالو را!

۴۔ ایک شعر میں اپنی شاعری کو بمبئی میں محدود کر دیتے ہیں :۔

شاعری از من مجو دور از سواد بمبئی حالیا شبلی شدم رند غزلخوان نیستم

کلام شبلی کی خصوصیات

۱۔ مولانا کی فارسی شاعری کا نمایاں وصف خالص فارسیت ہے، جس کی نسبت خود اُن

ایک خط میں فارسی کے ادب پر اس طرح تنقید کرتے ہیں :-

"افسوس کہ فارسی لٹریچر کسی قدر غیر معتدل واقع ہُوا ہے ، اور میں بھی اس کو سنبھال نہیں سکتا۔ بہر حال مضامین کچھ ہوں لیکن زبان ایران کی ہوگی [۱]"

اِسی طرح ایک اور خط میں اسی "دستۂ گل" کا ذکر کرتے ہوئے شاعرانہ مبالغہ کی نسبت فرماتے ہیں :-

"بوئے گُل کہئے تو آپ کو بھیج دوں۔ دستۂ گل کی نسبت مذبذب ہے۔ شاعری درحقیقت ایک خوردبین ہے جس میں چھوٹی چیزیں بڑی بن کر نظر آتی ہیں۔ اس کو لوگ مبالغہ کہتے ہیں، لیکن وہ مبالغہ نہیں بلکہ اس خوردبین کا اثر ہے [۲]"

غزل کے سلسلہ میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۰۸ء تک مولانا نے جو غزلیں کہی ہیں ان کا محرک قومی شہر بمبئی کا قیام ہے۔ مولانا اکثر گرمیوں میں بمبئی تشریف لیجایا کرتے تھے۔ وہاں کی خوشگوار آب و ہوا ، پُر لطف اور دلکش نظارے، دلآویز تفرج گاہیں اور سب سے بڑھ کر وہاں کی رنگین اور دلچسپ صحبتیں، یہ سب محرکات ایسے تھے کہ جنھوں نے ان کی شاعری کے سمند ناز پر تازیانہ کا کام کیا۔ اور ان کے تغزل کا دَور گویا صحیح معنوں میں اسی بلدۂ حسن و موسیقی، اور اسی دیار حسین و رنگین ہی سے شروع ہوتا ہے۔ بمبئی جانے سے پیشتر بھی مولانا نے غزلیں کہی ہیں، اور ان میں بعض اشعار خوب نکالے ہیں، لیکن ان میں ہم وہ آمد ، زور بیان ، حسن تخیل اور شگفتگی جذبات نہیں پاتے جو بمبئی جانے کے بعد ان کے کلام میں پیدا ہوئے ، اس میں شک نہیں کہ دیوان میں جو غزلیں پائی جاتی ہیں ان میں وہ گرما گرمی اور ولولہ انگیزی نہیں ہے جو ان کی "بہیات" یا دستۂ گل اور بوئے گُل میں پائی جاتی ہے۔

حشر ایں گرمیٔ ہنگامہ کجا داشت مگر　　　پردہ بر داشتہ انداز رُخ تابانی چند

[۱] خطوط شبلی صفحہ ۳۳　　[۲] - خطوط شبلی صفحہ ۱۰۲

ایک اور خط میں اعتراف کرتے ہیں :۔

"میرا چھوٹا فارسی دیوان یعنی حال کی غزلیں چھپی ہیں، اور میں نے ع برعکس نہند نام زنگی کافور، ان کانٹوں کا نام "دستۂ گل" رکھ دیا ہے۔ جی چاہتا ہے کہ بھیج دوں لیکن زیادہ شوخ اور آزاد اشعار قلم سے نکل گئے ہیں، اس لئے ان کا پردہ ہی میں رہنا مناسب ہے[1]"

مولانا خود اس مجموعہ کو چھپوانا نہیں چاہتے تھے، مگر ایک دوست کا اصرار اس میں شامل تھا، چنانچہ معذرت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

ہرزۂ چند بہم بافتن و پیش کسان ... عرضہ دادن نہ پسندیدۂ عاقل باشد

من ہم این کارنمی خواستم از دل اما ... چہ توان کرد چو فرمودۂ بیدل باشد

مولانا حالی کی خدمت میں دستۂ گل ہدیۃً بھیجتے ہیں تو وہ جواب میں تحریر فرماتے ہیں :۔

"کوئی کیونکر مان سکتا ہے کہ یہ اس شخص کا کلام ہے جس نے سیرۃ النعمان، الفاروق اور سوانح مولانا روم جیسی مقدس کتابیں لکھی ہیں۔ غزلیں کاہے کو ہیں شراب دوآتشہ ہے جس کے نشہ میں خمار چشم ساقی بھی ملا ہوا ہے۔ غزلیات حافظ کا جو حصہ رندی اور بیباکی کے مضامین پر مشتمل ہے، ممکن ہے کہ اس کے الفاظ میں زیادہ دلربائی ہو، مگر خیالات کے لحاظ سے تو یہ غزلیں اس سے بہت زیادہ گرم ہیں :۔

دو دل بودن درین رہ سخت تر عیبست سالک را ... خجل ہستم ز کفر خود کہ دارد بوئی ایمان ہم

شاید لوگ تعجب کریں کہ اس شعر میں وجد کرنے کی کونسی بات ہے، مگر اس شعر سے ہر شخص لطف نہیں اٹھا سکتا۔ اِلَّا الَّذِی اُبْتُلِیَ بِمِثْلِ مَا اُبْتُلِیَ بِہٖ القَائِل[2]"

---

[1] خطوط شبلی صفحہ ۹۴، [2] معارف ج ۱۷ نمبر ۱۰ صفحہ ۲۹ نامہ حالی بنام مولانا شبلی مرحوم

۱۱ آہ جان سوز کہ در سینہ ام آرام گرفت   این ہمان است کہ از گنبد دوّار گذشت

۱۲ داد ازین پیری بے صرفہ کہ ناخواندہ رسید   آہ ازان عہد جوانی کہ بناچار گذشت

سچ تو یہ ہے کہ فارسی شاعری کی افتاد ہی کچھ ایسی ہوئی ہے کہ شعرا مجازی رنگ میں ہمیشہ اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کرتے رہے ہیں، چنانچہ سعدی اور حافظ جیسے بزرگ بھی اس حمام میں عریاں نظر آتے ہیں، تا بہ نظیری و عرفی چہ رسد! زبان اور محاورات کے چٹخاروں، ملکی اور تمدنی اثرات اور سوسائٹی کے عامیانہ جذبات و خیالات کے ماتحت فارسی شاعری زیادہ تر اسی رنگ میں رنگی گئی، اگرچہ بعض متقدمین (مثل نظامی گنجوی) اور بعض متاخرین (مثل فغانی وغیرہ) نے غزل کی اس پامال روش کو بدلنے کی کوشش بھی کی اور حکمت و اخلاق کی چاشنی بھی غزل میں آمیز کی گئی، مگر اس سے کوئی معتد بہ تغیر نہیں ہوا، بلکہ اس قسم کا کلام حسن قبول اور شہرت عام حاصل نہیں کر سکا۔ خود مولانا نے بھی غزل کی اس مبتذل روش کا ذکر اپنے ایک قصیدہ اور مثنوی میں کیا ہے[۵]، اور ان کی خواہش بھی تھی کہ وہ شاعری میں نیا طرز سخن ایجاد کریں، مگر ان کے علمی مشاغل اور قومی مصروفیتوں نے اس کا موقع نہیں دیا، اور بالآخر دیگر شعراء کی طرح وہ بھی فارسی کے اس رنگ تغزل سے مستثنیٰ نہ رہ سکے، تاہم اس طرز سخن کے ان کی ثقاہت اور علم و فضل کے رتبہ سے فروتر ہونے کا ان کو احساس تھا، چنانچہ ۱۹۰۸ء میں اپنی غزلیات کا مجموعہ "دستۂ گل" چھپنے کو دیا اس وقت مسٹر مہدی حسن کو لکھتے ہیں:۔

"بعض غزلیں زیادہ شوخ ہوگئیں جو شاید ایک پنجاہ سالہ مصنف کے چہرہ پر نہ کھلیں، لیکن حافظ تو کہتے ہیں ؎ ہر گہ کہ یاد روی تو کردم جوان شدم"[۶]

۵۔ قصیدہ ۱۸۹۰ء کلیات شبلی ص ۱۶ مثنوی ناتمام ۱۸۸۵ء کلیات ص ۵۱

۶۔ مکاتیب ج ۲ ص ۲۱۵۔

غیر زبان میں شعر کہنا، اور اس میں اہلِ زبان کی طرح ایک ایک محاورہ کا خیال رکھتے ہوئے اس طرح بے ساختہ شعر کہنا واقعی مشکل ہے۔ لہذا اس میں شک نہیں ہے کہ مولانا اس میں بہت کامیاب رہے، اور جہاں تک غزل کے خارجی موضوعات حسن و عشق، ہجر و وصل، جور و جفا، نالہ و فریاد، شمع و بزم، گل و بلبل، خط و خال، چشم و ابرو، زلف و گیسو، بوس و کنار، رندی و مستی، شوخی اور نظر بازی کا تعلق ہے، ان کی غزلیں گرما گرم ہیں، اور فارسی غزل کے ان پامال مضامین کو خاص طرز، بہترین انداز بیان، رنگین تشبیہات و استعارات کے ساتھ بیان کرنا مولانا کا حصہ ہے۔ خود بھی فرماتے ہیں :-

حدیث عشق خوش بودہ است و شبلی خوشتر کردہ است　　شنیدن میتواں زین حرف رنگین داستانی را

چند اشعار "مشتی نمونہ از خرواری" پیش کئے جاتے ہیں :-

۱ بادہ ہر چند نہ خرقہ تواں نیز کشید　　نرگس مست کسی خواست کہ رسوا باشم
۲ من فدای بت شوخی کہ بہنگام وصال　　بمن آموخت خود آئین ہم آغوشی را
۳ بخت بدبیں کہ بہ ہجران تو بر سر زدہ ام　　دست شوقی کہ دران طوق کمر می بایست
۴ بیحاصلی نگر کہ باین دوری از رخش　　صد جائی بہر بوسہ نشان کردہ ایم ما
۵ شب وصلی از و با آن درازی آرزو دارم　　کہ یک یک بر شمارم حلقہ ہائے زلف پیچاں را
۶ بہ بوسہ دل نوازی کردی اما　　ازیں ہم خوبتر کاری تواں کرد
۷ بہ شکر خندۂ لطف تو تسلی نشوم　　من کہ خو کردۂ آن غمزۂ پنہاں باشم
۸ گرمئ بزم ترا باہمہ ہنگامہ ناز　　نالۂ نیز بآہنگ اثر می بایست
۹ سنجیدہ ایم فتنۂ محشر بقامتش　　یک نیزہ قد فتنہ طرازش بلند بود
۱۰ جدا از دوست شب ماہتاب را چکنم　　کہ کار عارضِ او از قمر نمی آید

یاروں نے عاشقی کی تہمت لگائی، چنانچہ فرماتے ہیں :

شبلیا نابلد کوچۂ عشقیم ولی　　دوستاں تہمت این شیوہ بما نیز کنند

لیکن اس کے جواب میں خود مولانا کا یہ مقطع بھی پیش کیا جا سکتا ہے :۔

ہر چند غلط نیست کہ شبلی دل و دیں باخت　　این حرف ولی مصلحت آمیز نبودہ است

مولانا حسرت کا جواب بھی سننے سے تعلق رکھتا ہے، فرماتے ہیں :۔

"علامہ شبلی انکار کئے جائیں لیکن ہم کو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس شیوۂ دلپذیر کو وہ تہمت دوستاں سے تعبیر کرتے ہیں اس سے ان کی شاعرانہ طبیعت بہرۂ وافر رکھتی ہے۔ اگر ثبوت کی ضرورت ہو تو مندرجۂ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں :۔

گرد م از رحمت شیراز و صفاہاں زدہ ام　　شرم بادم کہ نواہای پریشاں زدہ ام

بمبئی بود مرا منزل مقصود و عبث　　پیش ازیں گام طلب در رہ حرماں زدہ ام

اندکی نیز بکام دل خود بیں باشم　　روزگاری چو دم از دانش و عرفاں زدہ ام

چند در پردہ تواں کرد سخن فاش بگو　　سنگ بر شیشۂ تقویٰ دہ امہاں زدہ ام

جامۂ زہد چو بر قامت من راست نبود　　شیشۂ تقوی سی سالہ بہ سنداں زدہ ام

آن شد ای دوست کہ آراستمی پیکر فن　　نقش زیبا صنمی بر ورق جاں زدہ ام

آن شد ای دوست کہ در ندوہ بہ بینی بازم　　کہ دم از صحبت آن دشمن ایماں زدہ ام

ہاں و ہاں دست بدارید ز من ای احباب　　کہ بہ زیبا صنمی دست بہ پیماں زدہ ام

پی تواں برد کہ ایں زمزمہ بی چیزی نیست　　شبلی این تازہ نواہا نہ چو مستاں زدہ ام

غزل میں مولانا نے اساتذہ کا تتبع کیا ہے، اور اگرچہ یہ نری تقلید ہی تقلید ہے تاہم ایک

شبلی اور غزل

ہندوستان آنے والے شعرائے ایران کا اسکول جن میں عرفی شیرازی، نظیری نیشاپوری، ظہوری ترشیزی، صائب اصفہانی، ابوطالب کلیم اور علی حزین خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اس آخری سکول کے متبعین میں وہ ہندوستانی شعرا ہیں جنہوں نے نہ صرف فن شعر خصوصاً اس کی ایک صنف غزل میں کمال حاصل کیا، بلکہ ان میں سے بعض تو خود شعرائے عجم سے سبقت لے گئے؛ چنانچہ فیضی، ناصر علی، بیدل اور غالب ہندوستانی شعرا میں خاص طور پر مشہور ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ غالب پر فارسی غزلگوئی کا خاتمہ ہو گیا لیکن زمانۂ غدر کے بعد ہندوستان کے فارسی شعرا جو غزل گوئی میں مشہور ہوئے ان میں علامہ شبلی ایک ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ اگرچہ وہ ہندوستانی سکول ہی کے ایک مقلد و متبع کہے جا سکتے ہیں، لیکن غزل میں جس حسن بیان، لطیف طرز ادا، روزمرہ اور قادر الکلامی کے ساتھ جو معنی آفرینیاں انہوں نے کی ہیں وہ یقیناً ان کو اپنے دیگر معاصرین میں ایک خاص وقعت اور امتیاز کا مستحق ٹھیراتی ہیں۔

اگرچہ مولانا نے ابتداءً اپنے عالمانہ وقار کو قائم رکھنے کے خیال سے نیز غزل کی مبتذل روش سے احتراز کرتے ہوئے غزلیہ اشعار بہت کم کہے ہیں، اور غالباً ۱۸۸۶ء سے لے کر ۱۹۰۵ء تک غزل کہنے کا ان کو اتفاق ہی نہیں ہوا[۱]، لیکن ان کی شاعری کا آخری دور غزلسرائی کے لحاظ سے بہت یادگار رہیگا کہ اس دور میں انہوں نے غزل کے میدان میں مردانہ وار قدم رکھا، اور بقول ادیب شہیر "ان کی 'جرأت رندانہ' برسر کار آئی اور علمیت[۲] بھر کے سارے خزانے ایک وجدان حقیقی پر قربان کئے جانے لگے"، اس غزلسرائی کی بدولت

۱. مکاتیب ج ۲ ص ۲۰۰

نوآئین نکتہا درایزدی فرمان نشان دادن | بکشف راز دین روح القدس را ترجمان بودن
بہنجار دری بر جادۂ پیشینیان رفتن | باہنگ حجازی یادگار پاستان بودن
نکیرین از کجا سنجند لطفِ طبع رنگینت | بنا فہمان ندانم چوں پسندی ہمزبان بودن

خاص کر آخری شعر بہت دلچسپ ہے جو مرزا غالب کے مرثیہ عارف کے اس شعر کو یاد دلاتا ہے :-

تم ایسے کہاں کے تھے کھرے داد وستد کے | کرتا ملک الموت تقاضا کوئی دن اور

کلیات شبلی میں جتنے مرثئے ہیں وہ سب ۱۸۸۵ء کے بعد کے ہیں۔ لیکن مولانا کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ۱۸۸۱ء میں کوئی مرثیہ لکھا تھا جو غالباً ان کے اور کلام کی طرح ناپید ہوگیا۔ اس کے متعلق اپنے ایک شاگرد کو لکھتے ہیں :-

"مرثیہ (جو تم بھی دیکھ چکے ہوگے) لوگوں نے اس کی فارسی دیکھی ہے ازبس پسند فرمائی ہے۔ میر اکبر حسین صاحب بھی ان میں داخل ہیں"۔[۱]

غزل کے میدان میں مولانا ایک خاص شان سے یکہ تاز ہوئے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے بمشکل سو غزلیں لکھی ہیں، لیکن اس محدود پیرایۂ بیان میں بھی انہوں نے جس جامعیت، حسن بیان اور رنگینی کے ساتھ جذبات کا اظہار کیا ہے وہ اس فن میں ان کو ہندوستان کے ممتاز غزلسراؤں کی صف میں کھڑا کر دیتا ہے۔ بہ نسبت دیگر اصناف سخن کے چونکہ غزل میں مولانا کی شاعری کا جوہر زیادہ چمکا ہے اس لئے ہم ان کی غزلسرائی کے متعلق ذرا تفصیل سے لکھنا چاہتے ہیں، اور اس کے لئے "شبلی اور غزل" کا ایک مستقل عنوان قائم کرتے ہیں +

۱۔ مکاتیب ج ۲ ص ۵۲

مانہ آنیم کہ بر شیوۂ ارباب حشم — روی ورا ہے بدرِ دولت سلطان داریم

مانہ آنیم کہ با حاجب و درباں باشیم — مانہ آنیم کہ بام و در و ایوان داریم

مانہ آنیم کہ با مسند و بالیں ازریم — مانہ آنیم کہ سرداب و شبستاں داریم

ثنویات میں ان کی وہ ثنوی خوب ہے جس میں اپنے ایک دوست کی زبانی قدیم طرزِ سخن پر اعتراض کرتے ہوئے شاعری میں جدید طرز اختیار کرنے کے متعلق فرماتے ہیں:-

زیں بساطِ کہن چو برخیزم — پیکر تازۂ بر انگیزم

رسم دیرینہ را براندازم — در سخن طرحِ دیگر اندازم

بدمم خلق را فسون دگر — کردہ ام ساز ارغنون دگر

تا بسنجی کہ با کمال سخن — تنگیٔ نیست در مجال سخن

ایں روش گر قبول دوست بود — می تواں جادۂ دگر پیمود

شاعری نہ ہمیں سخن سازیست

کہ دریں پردہ گونہ گوں بازیست

مولانا کے کلیات میں کل پانچ مرثئے ہیں، جن میں ان کے استاذ مولانا فیض الحسن مرحوم کا مرثیہ فن اور جذبات کے لحاظ سے بہترین ہے۔ یہ ایک ترجیع بند ہے جس میں ۲ بند ہیں۔ پہلے بند میں اپنے رنج و ملال کا اظہار کیا ہے، دوسرے میں متوفی کی صفات کا بیان ہے، اس میں مندرجہ ذیل اشعار خوب نکالے ہیں:-

چو در دل داشتی آخر زیاران برکران بودن — دو سہ روزی دگر بایستی آخر میہمان بودن

خود ایں را سہل می گیریم کز ما دامن افشاندی — بحال فن ہمی بایست آخر مہرباں بودن

نگویم من تو خود انصاف دہ نازکہ می آید — عرب را زندہ کردن وانگہ از ہندوستاں بودن

رباعی، ان تمام اصناف میں انہوں نے شعر کہے ہیں، اور اصول فن کا سر رشتہ کہیں ہاتھ سے نہیں چھوٹا۔ اگرچہ ہر صنف میں استادانہ اور مجتہدانہ شان دکھائی ہے، لیکن مثنوی سے بہتر وہ قصیدہ کہتے ہیں، اور قصیدہ سے بڑھ کر غزل، مولانا کوئی پیشہ ور شاعر نہ تھے، نہ ان کی عالی حوصلگی اور بلند فطرت نے کبھی مداحی کو جائز رکھا۔ اس لحاظ سے چند قصائد جو اُن کے کلیات میں پائے جاتے ہیں، ایک حضور نظام کے قصیدۂ تہنیت کے سوا، تمامتر مقررہ موضوعات پر لکھے گئے ہیں، ایک اور مختصر قصیدۂ تشکر رئیسہ بھوپال (مرحومہ) کی مدح میں لکھا ہے اور گو اس میں شاعرانہ مبالغے سے کام نہیں لیا گیا، با ایں ہمہ مقطع میں فرماتے ہیں :-

شبلی غمزدہ را مدح شہاں شیوہ نبود ۔۔۔ لیک لطفت ہمہ را بندۂ احساں کردہ است

جہاں تک بحر، قافیہ اور ردیف کا تعلق ہے، قصیدے تمامتر غالب کی زمینوں میں لکھے گئے ہیں، جو زبان اور زور بیان کے لحاظ سے کلاسیکل شان رکھتے ہیں، مگر غالب کی سی معنویت بلند پروازی، اور جدت مضامین ان میں تلاش کرنا بیکار ہے۔ بہرحال ان میں قصیدہ بہاریہ (ناتمام) خوب ہے جس کے غالب سے کم رتبہ نہ ہونے کا خود مولانا دعویٰ کر چکے ہیں، اس کا مقابلہ غالب کی تشبیب سے کرتے ہیں تو مولانا کا یہ دعویٰ ہمیں ایک حد تک بجا معلوم ہوتا ہے

ترکیب بند میں مولانا اپنے خاص اسلوب بیان کے ساتھ حکیمانہ خیالات اور شاعرانہ جذبات کو ملا دیتے ہیں، جس کی وجہ سے پوری نظم شاندار اور مرصع معلوم ہوتی ہے۔ میرے خیال میں ندوۃ العلماء کے سالانہ جلسہ منعقدہ امرتسر ۱۹۰۲ء میں انہوں نے جو ترکیب بند پڑھا تھا وہ اس صنف میں ان کا ایک شاہکار ہے۔ ذرا اٹھان ملاحظہ ہو :-

ایکہ پرسی چہ کسانیم و چہ ساماں داریم ۔۔۔ آنچہ با ہیچ نیرزد بجہاں آں داریم

ما نہ آنیم کہ دیہیم سکندر طلبیم ۔۔۔ ما نہ آنیم کہ اورنگ سلیماں داریم

دُوسرا دور ــــ ۱۸۹۶ء سے لے کر ۱۹۰۵ء تک کا جبکہ وہ حیدر آباد میں تصنیف و تالیف کے اہم علمی کاموں اور ندوہ کی کارروائیوں وغیرہ میں ہمہ تن مصروف رہے،

تیسرا دور ــــ ۱۹۰۶ء سے لے کر ۱۹۱۳ء تک

ان ادوارِ ثلثہ کی تقسیم اس لئے کی گئی ہے کہ ان میں مولانا کی شاعری کا رنگ مختلف رہا ہے۔ زورِ سخن اور آمد کے لحاظ سے ابتدائی اور آخری دور بڑھ کر ہے۔ دورِ اوسط اس لحاظ سے بھی اہم نہیں ہے کہ اس عرصہ میں مولانا نے شعر و سخن کی طرف بہت کم توجہ کی۔ ابن مُقلہ کا قول ہے کہ الشعر تطرُّباً لا تطلُّباً یعنی تفریح طبع کے لئے شعر کہنا چاہیئے نہ کہ حصول زر کے لئے۔ اس اصول کے مطابق مولانا نے شاعری کو کبھی پیشہ نہیں بنایا۔ جو کچھ کہا اپنے جذبات کی رعایت سے کہا۔ خود بھی فرماتے ہیں :۔

"میں نہ شاعر ہوں نہ میں نے کسی شاعر سے اصلاح لی ہے۔ یہ جو کبھی کبھی موزوں کرلیتا ہوں یہ شاعری نہیں، تفریح طبع ہے[1]"

مختلف اصنافِ سخن

فن شعر میں مولانا کی دسترس اور قادر الکلامی کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے ہر صنفِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ قصیدہ، مثنوی، ترکیب بند، مرثیہ، غزل، قطعہ اور

---

[1] مکاتیب ج ۱ ص ۳۱۲

ان تحریرات سے ثابت ہوتا ہے کہ شعروشاعری مولانا کا ذاتی اور طبعی شوق تھا جس کو وہ ہر حالت میں پورا کرتے رہے ہیں، اور جو دیگر غالب مصروفیات کے باعث رُکا رہتا تھا۔

مولانا کا کلیات فارسی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک زمانہ تک قصائد، نظمیں، قطعات، ترکیب بند، مثنویات، مرثئے وغیرہ لکھتے رہے، جن میں سے بعض فرمائشی بعض موقعہ کی رعایت سے اور بعض دلی جذبات کی تحریک سے لکھے گئے ہیں، لیکن مولانا کی فارسی شاعری کے اصلی جوہر غزل میں کھلتے ہیں جس کی نسبت ہمارے ایک مشہور ادیب کا یہ فقرہ یاد رکھنے کے قابل ہے:-

"دوسری طرف شبلی کی جرأتِ رندانہ برسرکار آئی اور علم وفضل کے خزانے ایک وجدانِ حقیقی پر قربان کئے جانے لگے۔ اس جرأت رندانہ کا اشارہ مولانا کے اس شعر کی طرف ہے:-

کنار و بوس او یک جرأت رندانہ می خواہد　　　از و ناکامی ما ہم زنا بودہ است دانستم"[۱]

اگرچہ ابتدا میں کچھ غزلیں بھی انہوں نے لکھیں جو ان کے دیوان کے آخر میں مکمل اور ناتمام چھپ گئی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے تغزل کا اصلی دور ۱۹۰۶ء سے شروع ہوتا ہے جو کہنے کو تو ۱۹۱۴ء تک قائم رہا لیکن صحیح یہ ہے کہ ۱۹۰۹ء کے بعد سے ختم ہوگیا۔ اس کی تفصیل آگے آئیگی۔ ان حالات کے ماتحت مولانا کی شاعری کے تین دَور قائم کئے جا سکتے ہیں:-

پہلا دَور — ۱۸۷۶ء سے لے کر ۱۸۹۶ء تک کا جب تک کہ وہ علی گڑھ کالج میں رہے،

---

[۱] رسالۂ جامعہ جولائی۔ اگست ۱۹۲۴ء "اردو زبان کی قومی شاعری" از قاضی عبدالغفار صاحب

تھا تاہم فطری جذبات کبھی کبھی شعر و سخن کے مذاق کو ابھارتے رہتے تھے۔ اس کشمکش سے بعض مرتبہ تنگ آجاتے تھے، چنانچہ ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں :۔

"ندوہ کی جھنجھٹ اور شاعری ساتھ چلنے کی چیزیں نہیں ہیں۔ لیکن بہرحال چارہ بھی نہیں۔ ندوہ فرض مذہبی ہے اور شاعری فرض طبعی۔ کس کو چھوڑوں پھر انہیں پر موقوف نہیں 'یک دل و ہزار سودا' خیر بہرحال گذر جاتی ہے"[۵۰]

یہ واقعہ ہے کہ شاعری کا شوق مولانا کو اوائل عہد سے تھا جو بتدریج ترقی کرتا رہا۔ اگرچہ قومی اور علمی مشاغل اس پر غالب آگئے لیکن ان مصروفیتوں کے باوجود بھی ذوق شاعری جو ابتدا سے طبیعت میں رچا ہوا تھا ان سے شعر لکھوا کر رہتا تھا۔ شعر العجم دراصل اسی شاعرانہ ذوق و شوق کی یادگار ہے۔ فلسفہ و کلام اور تاریخ و سیر ایسے خشک موضوعات کے ساتھ ساتھ ادبیات کا ظہور تمامتر اسی رنگ طبیعت کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ ایک خط میں مولانا حمید الدین مرحوم کو لکھتے ہیں :۔

"میں ایک کتاب شعر العجم لکھنی چاہتا ہوں، گو فرصت نہیں لیکن بچپن سے آج تک کا مذاق ضائع کرنے کو جی نہیں چاہتا"[۵۱]

اسی طرح اپنے عزیز دوست مہدی حسن مرحوم کو لکھتے ہیں :۔

"ندوہ میں رہ کر تصنیف سے قریباً معذور ہوگیا تھا، اس لئے میں نے تین مہینہ کی رخصت لی کہ اطمینان سے شعر العجم کو پورا کردوں۔[۵۲]

بلا سے گو مژۂ یار تشنۂ خون ہے   رکھوں کچھ اپنی بھی مژگان خونفشاں کیلئے"

۵۰۔ مکاتیب ج ۱ صہ ۱۰۴،   ۵۱۔ مکاتیب ج ۲ صہ ۲۲،

۵۲۔ مکاتیب ج ۲ صہ ۲۱۳

راہرو راند بدل کہ نہد گام براہ — بسکہ بر ہر قدمش لالہ و گل در تہ پاست
دیدۂ طفل کہ بر دامن مادر غلطد — جنبش باد بدانگونہ بروی صحراست
گل بہ ہر شاخ ز برگ است فزوں تر گوئی — ہمہ برگ گل بفزود آنچہ کہ از برگ بکاست
سرو اگر پای بدامن نکشد خود چہ کند — زانکہ از جوش گل و لالہ چمن تنگ فضاست
آبگیرے کہ بشہرست و بود ناشش ڈل — گوئیا آئینہ در دست عروسے زیباست
شالمارست و نشاطاست و نگین است و نسیم — باغہائے کہ بہ پیرامن ڈل غالیہ ساست
شالمار است ازاں جملہ فزوں تر بجمال — کہ چو نہ چرخ طبق بر طبق و تابرتاست
آب بالائے زمیں باشد و اینجا بینی — کہ زمیں بر سر آبست و ہماں پابرجاست
دربن آب دمد سبزہ و نیلوفر و گل — قوت نامیہ بنگر ز کجا تا بکجاست

علی گڑھ کالج میں مولانا ۱۸۹۶ء تک رہے۔ سرسیدؒ کی وفات کے بعد کالج کے حالات میں بہت کچھ تبدیلیاں واقع ہوئیں، اور حالات کچھ ایسے ناقابل برداشت ہو گئے کہ مولانا ملازمت کو ترک کرکے وطن چلے آئے۔ پھر کچھ عرصہ تک انجمن ترقی اردو کے ناظم کی حیثیت سے حیدرآباد میں رہے، وہاں صیغۂ تصنیف و تالیف قائم کیا۔ اسی اثنا میں جبکہ وہ حیدرآباد میں ناظم علوم و فنون تھے انہوں نے ایک مشرقی یونیورسٹی کا نظام بھی مرتب کیا تھا۔ اس کے بعد انہوں نے ندوۃ العلماء کی بنیاد ڈالی۔ اس تحریک کی وہ روح رواں تھے۔ اگرچہ ندوہ کے قیام نے نیز علمی کتابوں کی تصنیف نے مولانا کو ایک مدت تک شعر و شاعری سے باز رکھا، لیکن خاص خاص مواقع پر اس کا ظہور ہوتا رہا۔ ندوہ کے سالانہ جلسوں میں جو پُرجوش اور شاندار قصائد اور نظمیں پڑھی گئیں وہ زیادہ تر فارسی زبان میں تھیں۔ اگرچہ ندوہ کا میدان شعر و سخن کے لئے تنگ

شبلی نامہ بیہ را بجزاسے علتش   پا بریدند و صدا خاست کہ سرمی بابست

اس حادثہ کے موقعہ پر مولانا کے احباب اور قدرشناسوں نے مختلف قطعات اور رباعیات فارسی اور اردو میں لکھ کر مولانا کی خدمت میں بھیجے تھے جن میں لنگ کی رعایت سے شاعرانہ لطائف نظم کئے گئے تھے۔ لکھنے والوں میں خواجہ عزیز، مولوی اقبال احمد سہیل، نواب علی حسن خان خیر تھے۔ خود مولانا کے استاد علامہ چریاکوٹی نے بھی چند شعر مثنوی میں لکھ کر بھیجے۔ نیز مولانا حالی نے ایک رباعی بھیج کر اپنے تئیں مولانا کے بہواخواہوں کے زمرہ میں شامل کیا تھا۔

اس سلسلہ میں سفر کشمیر کا واقعہ بھی قابل ذکر ہے۔ ہر سال گرمیوں میں مولانا اکثر سرد مقامات پر چلے جاتے تھے۔ چنانچہ ۱۸۸۴ء میں گرمیاں بسر کرنے کے لئے وہ کشمیر تشریف لے گئے۔ وہ کشمیر جنت نظیر جہاں بقول عرفی "مرغ کباب" کے بھی بال و پر نکل آتے ہیں، مولانا کے حق میں مضر صحت ثابت ہوا، اور اس بلبل ہند کو وہاں کے بخار نے سوختہ جان کر دیا۔ چنانچہ یہ سفر "قصیدۂ کشمیریہ" کا باعث ہوا جو مولانا کے کلیات میں شامل اور ان کی ابتدائی عہد کی قادر الکلامی کا بیّن ثبوت ہے، کشمیر کی پُربہار وادی اور وہاں کی دلکشا نزہت گاہوں اور دل آویز نظاروں کا نقشہ شاعر کے موئے قلم نے اس طرح کھینچا ہے:۔

بسکہ جوشید زہر سوی گل و لالہ بدشت   از کراں تا بہ کراں روی زمیں ناپیداست
ہیچ جائے زگل و لالہ تہی نتواں یافت   پائے دیوار اگر ہست و گر سقف سراست
جادہ را خود زخیاباں نتواں کرد تمیز   بسکہ گل صف زدہ سرتاسر او از چپ و راست
جام گلرنگ کہ در بزم بآئیں چینند   ہم بداں گونہ گل از پہلوئے گل جلوہ نماست
نقشبندِ چمنِ طبع زتر دستئ فیض   دشت را ہم زگل و لالہ و شمشاد آراست
سبزہ بر کوہ فرو ریختہ از سر تا بن   یا قبائیست کہ بر قامتِ شخص آید راست

غرضکہ ایسے علمی ماحول اور ادبی فضا میں مولانا کی شاعری پرورش پاتی رہی اور ان کا ذوق سخن ترقی کرتا رہا۔ لیکن ایک خاص بات جو مولانا کو دوسرے پیشہ ور شاعروں سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ فطرتاً شاعر تھے اور جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کرینگے خود مولانا بھی شاعری کو اپنا وظیفۂ طبعی سمجھتے تھے اور باوجود کثرت اشغال اور علمی مصروفیتوں میں گھرے رہنے کے بھی ان کی شعر گوئی کا مشغلہ بھی پہلو بہ پہلو جاری رہتا تھا۔

مولانا نے طبیعت بھی بہت حساس اور اثر پذیر پائی تھی۔ اور یہ ان کی شاعرانہ طبیعت کا تقاضا تھا کہ ہر واقعہ سے بیحد متاثر ہوتے تھے۔ ان کی زندگی کا سخت واقعہ ان کے ایک پاؤں کا بندوق سے اُڑ جانا تھا۔ شعرالعجم تصنیف ہو رہی تھی، شاہنامہ پر ریویو لکھتے ہوئے فردوسی کے اشعار ذیل زیر رقم تھے:-

بروز نبرد آن یلِ ارجمند   بہ تیغ و بہ تیر و بگرز و کمند

برید و درید و شکست و ببست   یلان را سر و سینہ و پا و دست

اس اثنا میں زنانہ میں تخت پر آکر بیٹھے، اتفاقیہ بندوق سر ہوگئی اور مولانا کا پاؤں نشانہ بن گیا، اور زانو سے نیچے قریباً سارا پاؤں اُڑ گیا۔ بقول مولانا شروانی "مردان جنگ آزما جس تمنا میں ساری عمر رہتے ہیں وہ ان کو گھر بیٹھے مل گئی"

قسمت نگر کہ کشتۂ شمشیر عشق یافت   مرگے کہ زندگاں بدعا آرزو کنند!

اہل علم کی زندگی کا ہر پہلو علمی دلچسپی کا سامان بن جاتا ہے۔ یہ حادثہ بھی بہت سے ادبی نکات و لطائف کا باعث ہوگیا۔ چنانچہ اس کا ذکر ایک معنی خیز انداز میں کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

حالت از گردش ایام اگر گشت بتر   صبر فرما کہ ازیں نیز بتر می بایست

ایں سپیں خانہ جلوہ گاہِ کہ است

پردۂ دیدہ فرشِ راہِ کہ است

اس نظم کے متعلق خود مولانا کا بیان ہے کہ جب یہ پڑھی گئی تو "عجب سماں بندھ گیا، تمام حضار مجلس حقیقت میں بیتاب ہو گئے۔ سید محمود صاحب اُٹھ اُٹھ کر ہر بند کو کئی کئی بار پڑھواتے تھے۔ وزیر صاحب نے بڑھ کر کہا افسوس ہے کہ ان شعروں میں آپ نے میرا ذکر کیا ہے ورنہ میں اس کی داد دیتا۔[۱]"

قیام علی گڑھ کے زمانہ میں تعلیمی ملازمت کے ساتھ ہی کچھ ایسے دلچسپ اسباب فراہم ہو گئے تھے کہ شعر و سخن کے لئے یہ اسلامی ادبستان بہت سازگار ثابت ہوا۔ اہل علم اساتذہ کی صحبت، نامور اہل علم و فن کا ورود، اور خود سر سید مرحوم ایسے مس کو کیمیا بنانے والے بزرگ کی معیت، پھر سخن شناسانہ تحسین اور منصفانہ داد شاعر کی حوصلہ افزائی میں بہت مددگار ثابت ہوئے۔ کالج کی پُرسکوت فضاء اور تنہائی نے شعر و سخن کا پورا موقعہ دیا تھا، جس کا تذکرہ مولانا نے اپنے مکاتیب میں کیا ہے[۲]۔ بعض اوقات مقامی شعراء اور ارباب سخن سے ملاقاتیں رہتی تھیں اور شعر و سخن کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا۔ اس کے متعلق مولانا رقمطراز ہیں:۔

"میرے مکان سے متصل خواجہ محمد یوسف کا مکان ہے اور وہیں ایک شاعر مشہور جو سارے شہر کے استاد اور واقعی سخن سنج اردو ہیں رہتے ہیں مجھ سے اکثر ملتے ہیں اور قیس تخلص کرتے ہیں"

"میر اکبر حسین صاحب منصف سے تو خوب چھنتی ہے۔ میرے فارسی اشعار بھی انہوں نے سُنے اور داد دی۔ مدرسے کے لڑکے بھی میری جماعت کے مہذب اور سخن فہم ہیں"۔

---

[۱] مکاتیب ج ۱ ص ۷۹ ـ ص ۸۰ ، [۲] مکاتیب ج ۱ ص ۵۳

ایک اور خط میں لکھتے ہیں :-

سنئے ایک بہاریہ قصیدہ لکھنا شروع کیا تھا اگرچہ ابھی صرف ۲۷ شعر ہوئے مگر امید سے بڑھ کر ہوئے۔ غالباً غالب سے کم رتبہ کا نہ ہو"[1]

یہ وہی بہاریہ قصیدہ ہے جو ناتمام رہا اور صرف اس کے ۱۸ شعر ان کے کلیات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ قصیدہ مرزا غالب کی ردیف و قافیہ میں[2] لکھا گیا ہے جس کا مطلع یہ ہے :-

دوش ایں مژدہ بگوشِ گل و ریحاں آمد کہ بہار آمد و بسیار بساماں آمد

معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں مولانا اپنے کلام میں تغیر و تبدل کے ساتھ اپنے اشعار کو گھٹاتے بڑھاتے رہتے تھے۔ چنانچہ اپنے عیدیہ قصیدہ کے متعلق جو ان کی کلیات میں سب سے پہلے درج ہے، اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :-

"میں نے عیدیہ قصیدہ میں آجکل ایک تقریب سے کچھ تغیر کیا ہے، کوئی ۲۶ شعر بڑھادئے ہیں، مگر اتنے ہی اصل سے نکال بھی دئے، واقعی یہ شعر جو بڑھائے گئے بلند پایہ ہیں"[3]

علی گڑھ کالج میں خاص خاص تقریبات پر مولانا کو نظمیں لکھنے کا موقعہ ملتا رہا۔ چنانچہ ۱۸۸۶ء میں خلیفہ محمد حسین صاحب وزیر پٹیالہ کی تشریف آوری کے موقعہ پر سید محمود صاحب کی فرمائش سے مولانا نے چند بند فارسی میں لکھے جو کھانے کے بعد پڑھے گئے، پہلا بند یہ ہے

ای دل ایں مایہ انتظار کہ بود آخر ایں مستی از خمار کہ بود

چشم شوقت برہگذار کہ بود ہوس سرمۂ غبار کہ بود

---

[1] مکاتیب ج ۱ ص ۴۲۔

[2] مرزا کا یہ قصیدہ نمبر ۸۷ ان کی کلیات نظم صفحہ ۳۴۳ پر موجود ہے اس کا مطلع یہ ہے :-

عید اضحی بسر آغاز زمستان آمد وقت آراستن حجرہ و ایوان آمد

[3] مکاتیب ج ۱ ص ۹۷،

افسوس ہے کہ وآسوخت اور اردو نامہ دونوں سے ہم محروم ہیں، ورنہ ان سے مولانا کے ابتدائی زورِ کلام اور طرزِ سخن کا اندازہ ہو سکتا۔

اسی طرح ایک اور خط میں رقمطراز ہیں:۔

"ان دونوں غزلیں بہ تتبع علی حزیںؔ لکھی گئی ہیں اور دلچسپ ہیں، افسوس ہے کہ گھر پر نہ لکھ سکونگا۔ یہاں کچھ سامان پیدا ہوگئے ہیں اگرچہ ضعیف ہیں[۵]"

اُسی زمانہ میں شیخ علی حزین کی غزل پر مولانا نے ایک غزل لکھی تھی، اس کے متعلق ایک واقعہ انہوں نے لکھا ہے جو ان کے ابتدائی دورِ شاعری سے متعلق ہونے کے لحاظ سے ہم یہاں اس کو خود مولانا کی زبانی نقل کرتے ہیں، فرماتے ہیں:۔

"چہ کنم کی ردیف کی غزل پر یہاں ایک لطیفہ ہوا۔ چند لڑکوں نے کہا کہ استاد (علی حزین) کی غزل پر غزل لکھنی اس سے کیا حاصل ؏ ہمنائے فلک نہ ہوگا بادل میں نے کہا ؏ دریا نہیں کار بند ساقی۔ غرض میری اور علی حزین کی غزل خواجہ عزیز الدین صاحب عزیزؔ مصنف قیصر نامہ اور نیرؔ دہلوی کے پاس بغرض محاکمہ ارسال کی گئی × × دونوں نے تسلیم کیا کہ اہلِ زبان کا کلام ہے۔ نیرؔ نے تو بہت تعریف لکھی اور لکھا کہ سلف کے کلام کے ہم پلّہ ہے۔ دونوں صاحبوں کا خط میں نے رکھ چھوڑا ہے۔ خط میں یہ نہیں ظاہر کیا گیا تھا کہ یہ غزلیں کس کی تصنیف ہیں، بلکہ اسی لئے دونوں مقطع اڑا دئے تھے"[۶]

اس تحریر سے جہاں مولانا کے مشق سخن کا حال معلوم ہوتا ہے وہاں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس ابتدائی دور میں بھی ان کو فارسی شعر و سخن پر خاصی قدرت حاصل تھی،

۵۔ مکاتیب ج ۱ صـ ۲۷، ۶۔ مکاتیب ج ۱ صـ ۷

معلوم ہوتا ہے کہ مولانا پہلے تسنیم تخلص فرماتے تھے چنانچہ ان کے مجموعۂ کلام برگ گل میں آغاز شباب کا کلام آخر میں درج کیا گیا ہے اس میں ایک غزل کا مقطع یہ ہے :-

کجا در بارگاہش بار بخشند　　چو تسنیم غریب بے نوا را

اس شعر پر یہ نوٹ لکھا ہوا ہے کہ "اول تخلص بہ تسنیم می کرد"۔ اسی طرح ایک غزل میں نعمانی تخلص اختیار کیا ہے :-

بر سر کوی تو نعمانی آشفتہ و زار　　شاد بنشستہ و ترسم کہ حزیں می باشد

لیکن اس کے بعد سے وہ ہمیشہ اپنا تخلص شبلی ہی لکھتے رہے ،

مولانا جب تک وطن میں رہے دیگر مشاغل ادبی کے ساتھ مشق سخن کا سلسلہ بھی برابر جاری رہا مگر اس اثنا میں انھوں نے فارسی میں بہت کم لکھا ، جیسا کہ ان کے ابتدائی زمانہ کے کلام موجودہ کلیات سے ظاہر ہوتا ہے ، اگرچہ ان کا بعض کلام ضائع ہو چکا ہے ۱۸۸۲ء میں جب وہ علی گڑھ کالج میں پروفیسر مقرر ہوئے تو وہاں بھی شعر و سخن کا مشغلہ ان کا مونس و دمساز تھا۔ قیام علی گڑھ کے زمانہ میں وہ اکثر اردو اور فارسی میں مشق سخن کرتے رہے ہیں جیسا کہ ان کے بعض مکاتیب سے ظاہر ہوتا ہے ۔ چنانچہ اپنے ایک عزیز شاگرد کو لکھتے ہیں :-

"ان دنوں میں نے ایک واسوخت لکھا ہے ۔ مجھے خود حیرت ہے کہ میں کیونکر اس کو لکھ سکا ہوں ۔ واقعی نہایت پُر درد ہے ۔ واسوخت فارسی کے پندرہ بند ہیں یعنی ۴۵ شعر اور اسی قدر نامۂ اردو کے ۔ حضرت استاد نے بھی واسوخت کو نہایت پسند کیا ۔ میرا قصد تھا کہ صرف واسوخت اور نامہ سر دست چھپ جائے "[۱]

---

[۱] مکا ۔ ج ۱ ، صہ ۲۸ ۔ صہ ۲۹

معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں بھی مولانا ان کو اپنا کلام دکھلاتے اور ان سے اصلاح لیتے تھے، چنانچہ ۱۸۸۴ء میں اپنا فارسی کلام جمع کر کے چھپوا رہے تھے اُس وقت اپنے ایک عزیز کو لکھتے ہیں :-

"میں نے حضرت مولوی فاروق صاحب سے عرض کیا تھا کہ میرا فارسی کلام کسی قدر چھاپا جائیگا۔ اس واسطے اگر آپ اس کو دیکھ لیں تو بہتر ہے۔ حضرت موصوف نے منظور فرمالیا ہے، میرے پاس یہاں جو کلام ہے وہ بھیج دونگا۔ مگر فارسی کے نامے اور غزلیں وغیرہ جو تمہارے پاس ہیں نہایت جلد مولانا کے پاس بھیج دو"[1]

بعض حضرات کا خیال تھا کہ مولانا کو خواجہ عزیز الدین عزیزؔ لکھنوی سے تلمذ تھا، لیکن اس کی تردید خود انہوں نے اپنے ایک خط میں کر دی ہے۔ اور خواجہ صاحب سے اپنے دوستانہ روابط کا ذکر کیا ہے۔[2]

مولانا کی فارسی شاعری کا آغاز ۱۸۷۶ء سے سمجھنا چاہیئے جبکہ ہنوز ان کی عمر ۱۸-۱۹ برس سے زائد نہ تھی۔ اسی زمانہ میں حجاز تشریف لے گئے۔ مکۂ معظمہ سے مدینۂ منورہ حاضر ہوئے۔ ایک عالمِ وجد تھا جو عاشقِ رسول پر طاری تھا۔ اس عالم میں ایک قصیدہ اور ایک قطعہ فارسی زبان میں موزون فرمایا جو سرتاپا شوق و آرزو ہے۔[3] قصیدہ جو ایک مسمّط ہے ان کے ابتدائی زمانہ کے کلام کا نمونہ ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں :-

یا سائلی عن ذالخبر رحمی کہ امروزم دگر
از دیدۂ شد خونِ جگر وز دودِ آہِ بے اثر

آید جہانم در نظر از بخت خود ہم تیرہ تر
تا کے تواں کردن بسر آتش زدہ در جان و تن

عالم ہمہ خاکِ رہش قصرِ فلک عشرت گہش
ویں بارگاہِ نُہ تہش گشتہ کمینہ خرگہش

گیتی و این ہفت و نہش باشد غبارِ درگہش
در جلوۂ نورِ مہش روشن شدہ این نُہ انجمن

---

[1] مکاتیب شبلی ج ۱ ص ۶۸ - ص ۶۹،
[2] ایضاً ج ۱ ص ۳۴۱،
[3] سیر المصنفین جلد ۲ ص ۴۰۵، یہ قصیدہ اور قطعہ برگ گل صفحات ۱۷ تا ۱۹ اور ۲۴ پر موجود ہیں +

فارسی شاعری آغاز اور مشق سخن

تحصیلات علمیہ کے اثنا میں شعر و سخن کی طرف بھی مولانا کا رُجحان ہو چکا تھا، پھر سوسائٹی اور اہل خاندان میں شعر و سخن کے چرچوں نے ان کی طبیعت پر اثر ڈالا، چنانچہ تکمیل تعلیم کے بعد ہی دیگر مشاغل علمی کے ساتھ ساتھ وہ شعر گوئی کی طرف مائل ہو گئے۔ فارسی ادبیات سے شغف اور اساتذۂ عجم کا کلام بکثرت ازبر ہونے کے علاوہ صحیح وجدان اور فکر رسا نے مولانا کے مذاق شاعری کو پختہ کر دیا۔ پھر اس میں مولانا فیض الحسن مرحوم سہارنپوری اور علامہ فاروق چریاکوٹی مغفور ایسے باکمال اساتذہ کے فیض صحبت اور مشورۂ سخن نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا۔ یہ دونوں بزرگوار اپنے وقت کے صرف اصمعی اور ابو تمام ہی نہیں بلکہ انوری اور سعدی بھی تھے اور عربی و فارسی میں شعر و سخن پر استادانہ قدرت رکھتے تھے چنانچہ علامہ فیض الحسن کی وفات پر مولانا نے جو مرثیہ لکھا ہے اُس میں ان کے اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے اس قابلیت کی طرف اشارہ کیا ہے :-

نگویم من تو خود انصاف دہ تا از کہ می آید ‏ ‏ عرب را زندہ کردن آنکہ از ہندوستاں بودن

بہنجار دری بر جادۂ پیشینیاں رفتن ‏ ‏ باآہنگ حجازی یادگار پاستاں بودن

علامہ چریاکوٹی کی نسبت خود مولانا کا بیان ہے :-

"فارسی کا مذاق بھی انہی کا فیض ہے، اکثر اساتذہ کے اشعار پڑھتے اور اُن کے ضمن میں شاعری کے نکتے بتاتے"[1]

---

[1] الندوہ اکتوبر ۱۹۰۹ء

افسوس کہ وہ بساط دیکھتے ہی دیکھتے اُلٹ گئی اور پچھلی نصف صدی میں فارسی کے ماہرین اور اس کے شعر و ادب کے متوالوں سے ہماری بزم سخن قریب قریب خالی ہو گئی، اور اب اس کا صحیح مذاق رکھنے والے ہندوستان کے طول و عرض میں صرف انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔

ایسے زمانہ میں جبکہ فارسی دانی ہندوستان سے رخصت ہو رہی تھی اور اس کا نفس واپسین تھا، علامہ شبلی پیدا ہوئے۔ ہماری آخری بزم علمی کے مسند نشینوں میں سے یہ ایک تھے، اور ایک فاضل اجل اور جامع الصفات بزرگ تھے، جو مفسر، محدث، فقیہ، متکلم، مؤرخ، ادیب، اور انشاء پرداز ہونے کے ساتھ ہی فارسی زبان کے اعلیٰ درجہ کے نثار اور شاعر بھی تھے۔ اردو شاعری کے میدان میں مولانا ایک نئی شاہراہ کے بانی تھے، لیکن اس تنگ میدان میں ان کو جولانیٔ طبع دکھانے کا موقع نہیں ملا، اس لئے بقول اے کچھ اور چاہیئے وسعت مرے بیاں کے لئے ان کی شاعری کا اصلی رنگ فارسی میں دیکھنا چاہیئے، بقول غالبؔ :-

فارسی بیں تا بہ بینی نقشہائے رنگ رنگ
بگذر از مجموعۂ اردو کہ بیرنگ منست

اس لئے ہم بھی ان کے اردو مجموعۂ کلام سے گزر کر خیابان عجم میں ان کی حسین گلکاریوں اور رنگین نقش آرائیوں کو دکھانا چاہتے ہیں، جو اُن کی شاعرانہ قابلیت اور فارسی زباندانی کا طغرائے امتیاز ہیں۔

اور شعر و ادب کا عام مذاق پیدا ہو گیا، بلکہ علمی زبان کا درجہ فارسی کو نصیب ہوا، حتیٰ کہ ادبیات سے گزر کر دینیات تک اسی زبان میں لکھے جانے لگے۔ مدارس و مکاتب میں فارسی کی کلاسیکل کتابیں درسیات میں پڑھائی جانے لگیں۔ ایران کے مشہور اساتین شعر و ادب کی تصانیف نقل در نقل ہو کر کثرت سے شایع ہونے لگیں حتیٰ کہ خود ہندوستان کے ارباب علم و دانش بھی فارسی زبان میں داد سخن دینے اور اس قند پارسی کی شیرینی سے لذت اندوز ہونے لگے۔ اس طرح ہندوستان میں اس فارسی کی بدولت عجم زندہ ہوتا رہا۔ ایران کے سخنوران گرامی سلاطین مغلیہ کی داد و دہش اور انعام و اکرام کا شہرہ سن کر مختلف شہر و دیار سے کھنچ کھنچ کر ہندوستان آنے لگے اور اپنے کمالات شاعری و زباندانی سے خواص و عوام کو بہرہ مند کرتے رہے۔ اہل ایران کے تتبع میں خود ہندوستان کے ادبا و شعرا نے بھی فارسی زبان و ادب کی کچھ کم خدمات انجام نہیں دیں۔ انہوں نے اس میں یہاں تک ترقی کی کہ بعض تو خود اہل زبان سے بھی سبقت لے گئے، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو فارسی کی ادبی تاریخ میں اہل ہند نے جو حصہ پیش کیا ہے وہ بہت گرانقدر ہے جس کو کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ عہد مغلیہ کی دو صدیاں (سولھویں اور سترھویں) گویا شعر و ادب کا ایک طلائی دور تھا جس کو بقول ایک مستشرق کے "بہار ہند" سمجھنا چاہئے۔ خود ہندوستان نے فارسی شاعری میں جو قابل قدر ہستیاں پیدا کیں ان کی فہرست تو بہت طویل ہوگی، تاہم اس سلسلے میں امیر خسرو، فیضی، بیدل اور غالب کا نام لینا کافی ہوگا جن کے الہامات شعری نے خود اہل ایران کو بھی ششدر بنا دیا۔

یادش بخیر! ہندوستان میں وہ قریبی زمانہ گذرا ہے جبکہ "قند پارسی" کی حلاوت سے کام و دہن لذت یاب تھے۔ جبکہ سوسائٹی کا ہر پڑھا لکھا فرد فارسی شعر و ادب کا دلدادہ نظر آتا تھا، اور اس غیر زبان میں اپنی مادری زبان کی طرح تحریر و تقریر بلکہ شعر گوئی تک پر قادر تھا۔

علامہ شبلیؒ بحیثیت شاعر

(فارسی شاعری)

(از قاضی احمد میاں اختر جوناگڈھی)

[اسی عنوان کے تحت میں ایک مقالہ علامہ شبلی مرحوم کی اُردو شاعری پر الٰہ آباد کی ہندوستانی اکاڈمی کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۳ و ۱۴ جنوری ۱۹۳۶ء میں پیش کیا گیا تھا؛ یہ دوسرا مقالہ اُن کی فارسی شاعری پر ادارۂ معارف اسلامیہ لاہور کے اجلاس منعقدہ ۱۱ اپریل ۱۹۳۶ء میں پیش کیا جاتا ہے۔ اختر]

بزم را دید کہ از نغمۂ دوشینہ تہی است
شبلی آن زمزمہ را باز ز آغاز گرفت

ہندوستان کے مسلمان فاتحین اکثر ایرانی اور تاتاری تھے اس وجہ سے فارسی زبان ہندوستان میں ان کے ساتھ ساتھ آئی، اور زمانہ دراز تک یہ ملک فارسی زبان کا مرکز بنا رہا۔ مختلف اسلامی حکومتوں کے زیر سرپرستی، خصوصاً مغل بادشاہوں کے عہد زرّیں میں علوم و فنون نے انتہائی قدردانی اور ہمت افزائی کے زیر سایہ نشو و نما پائی۔ اسی کے ساتھ ساتھ فارسی زبان و ادب نے بھی معتد بہ ترقی کی۔ تمام ملک میں فارسی زبان کی تحصیل لازمی سمجھی گئی، اور لوگوں میں باندانی

چھٹی صدی کے بزرگ تھے جو کتابوں کے بکثرت جمع کرنے والے تھے - علامہ یاقوت حموی سے ایک دن انہوں نے فرمایا کہ میں نے لوگوں کو کتابیں مستعار دینے میں کبھی بخل نہیں کیا اور نہ اُن پر کوئی ضمانت لی - اس کے باوجود مجھے یاد نہیں پڑتا کہ کوئی کتاب اس طرح دی ہوئی آج تک گم ہوئی ہو[۱] سچ ہے اَلْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ

آج کل کتب فروشوں کا یہ طریقہ ہے کہ وہ کتابیں پڑھنے والوں کو اُجرت پر کتابیں دیا کرتے ہیں - لیکن اگلے زمانہ کے وراق (جن کو موجودہ اصطلاح میں کتب فروش سمجھنا چاہیئے) کتابیں مفت دیا کرتے تھے - چنانچہ اس کی متعدد مثالیں پائی جاتی ہیں - مشہور شاعر ابن الرومی ابوبکر السراج نامی وراق سے کتابیں مستعار لایا کرتے تھے - ایک دن اس نے تقاضا کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر اس کا کوئی خریدار ہو تو جلدی سے دے دوں ورنہ اپنے پاس رکھوں[۲]

ابو حیان اندلسی کی نسبت کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کبھی کتابیں نہیں خریدیں - اس لئے نہیں کہ ان کو ضرورت نہ تھی بلکہ جو کتابیں وہ چاہتے تھے کتبخانوں سے مستعار لے آیا کرتے تھے[۳]

---

[۱] معجم الادباء ج ۳ ص ۲۱۰ ، [۲] رسالۃ الغفران للمعری ص ۱۹۱ ،

[۳] تاریخ ادب العرب از ہیوآر ص ۳۴۳ ،

یاقوت کی تھی کہ انہوں نے اپنی تمام عمر شوق جمع و مطالعۂ کتب میں صرف کر دی تھی۔ اپنی ضخیم کتاب معجم البلدان لکھ رہے تھے اس اثنا میں مرو الشاہجان چلے گئے وہاں کے کتبخانہ الضمیریہ نے ان کو ایسا گرویدہ کیا کہ اس کی محبت میں انہوں نے اپنی سیر و سیاحت چھوڑ دی اور عرصہ تک بیوی بچوں کو بھلا کر وہاں رہ پڑے۔ اکثر اپنے قیام مرو کے زمانہ میں کسی اعرابی کے یہ اشعار پڑھا کرتے تھے:۔

اقُمریۃُ الوادی التی خان إلفُھا — تو کوئی فاختہ صحرا ہے کہ جس کے عاشق نے خیانت کی

مِن الدّھرِ احداثٌ اتت وخطوبٌ — یعنی اُسے چھوڑ کر دنیا سے چلا گیا اور دنیا کی آفتیں اور

تعالی أُطارِحْكِ البُكاءَ فاننا — مصیبتیں اس پر نازل ہوتی رہیں۔ آ اے قمری اپنی

كِلانا بمروِ الشّاھجان غریبٌ[1] — گریہ وزاری میں مَیں بھی شریک ہو جاؤں کیونکہ ہم دونوں مرو شاہجان میں غریب الوطن ہیں۔

بعض اہل دول جنہیں مطالعۂ کتب کا شوق ہوتا تھا وہ اپنے لئے ایسے اہل علم کو ملازم رکھ لیتے تھے جو اُن کو کتابیں پڑھ پڑھ کر سنایا کرے۔ چنانچہ العزیز بن المعزّ العُبیدی والی مصر نے ایک فاضل ادیب ابوالحسن علی بن محمد الشابُستی (م ۳۹۰ھ) کو اپنے کتبخانہ کا ناظم بنایا اور دفتر خوان (READER) کی خدمت ان کے سپرد کی تاکہ وہ ندیم اور ہمجلیس بن کر اس کو کتابیں سنایا کرے[2]

مندرجۂ بالا واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ لیلائے علم کے یہ دیوانے اور شمع حکمت کے یہ پروانے کس طرح محبوبان کتب کے لئے والہانہ شغف اور محبت کا اظہار کرتے اور کس طرح اپنا جان و مال اُن پر سے نثار کر دیتے تھے۔

ان میں کچھ ایسے بھی تھے جو کتابیں خریدنے یا جمع کرنے کی استطاعت نہ رکھتے تھے۔ چنانچہ بعض فیاض اور سیر چشم بزرگ ایسے تھے جو اُن کی آرزو کو پورا کرتے تھے۔ ابن حمدون نامی ایک

---

[1] معجم البلدان ج ۸ ص ۳۵ [2] ابن خلکان ج ۱ ص ۱۱۹

بعض ارباب علم کو مطالعۂ کتب کا اس قدر شوق تھا کہ وہ حالت سفر میں بھی اپنا کتبخانہ ساتھ لئے پھرتے تھے چنانچہ بُویہی وزیر صاحب اسمٰعیل بن عباد کی نسبت مشہور ہے کہ وہ حالت سفر میں اپنے ساتھ چارسو اونٹوں کا بوجھ کتابیں ہر وقت ساتھ رکھتا تھا۔ ایک مرتبہ امیر نوُح بن منصور سامانی والئ خراسان نے اس کو وزارت کے لئے طلب کیا۔ مگر انہوں نے کئی عذر پیش کئے، منجملہ ان کے ایک عذر یہ بھی تھا کہ میرے پاس اتنا بڑا کتبخانہ ہے جو چارسو اونٹوں پر لادا جا سکتا ہے اور اتنا بوجھ اٹھوا کر میں وہاں آنے سے معذور ہوں[۱]

اسی طرح اصمعی کی زبانی ابو الفرج اصفہانی بیان کرتا ہے کہ میں نے ابراہیم موصلی سے جبکہ وہ ہارون الرشید کے ساتھ مقام رُحبہ کو گیا ہوُا تھا، دریافت کیا کہ تمہارے ساتھ سفر میں کتنی کتابیں ہوں گی، اُس نے جواب دیا کہ فقط اٹھارہ صندوق ہیں۔ میں نے کہا کیا اس سے بھی زیادہ رکھنے کا ارادہ تھا؛ موصلی نے کہا کہ اگر بوجھ زیادہ ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو میں اس سے کئی گُنا زیادہ کتابیں اپنے ساتھ لیتا[۲]۔ عربی لغت کی مشہور کتاب قاموس کے مصنّف محمد بن یعقوب الشیرازی فیروزآبادی (المتوفی سنہ ۸۱۷ھ) کتابوں کا ایک بڑا بوجھ ساتھ لئے بغیر سفر نہیں کرتے تھے، اثنار سفر میں جہاں کہیں منزل کرتے وہاں کتابیں نکال کر مطالعہ کرتے۔ پھر جب روانہ ہوتے تو سمیٹ کر رکھ دیتے، اور جب تنگدست ہو جاتے تو ان کو بیچ دیتے،[۳]

بعض اہل علم نے باوجود ترفّہ اور خوش حالی کے عمر بھر شادی نہیں کی نہ گھر بنایا۔ مثلاً قاضی اکرم قفطی وزیر حلب کہ انہوں نے اپنی تمام زندگی مطالعۂ کتب اور تصنیف وتالیف کے لئے وقف کر دی تھی۔ جب وفات کا وقت قریب آیا تو سلطان الناصر فرمانروائے حلب کو تمام کتابوں کے لئے وصیت کر گئے جن کی قیمت پچاس ہزار تھی[۴]۔ یہی حالت مشہور جغرافیہ نویس، سیاح اور کتب فروش

[۱]۔ معجم الادباء ج ۲ صفحہ ۳۱۵،
[۲]۔ الاغانی تذکرۂ موصلی
[۳]۔ بغیۃ الوعاۃ صفحہ ۱۱۷،
[۴]۔ فوات الوفیات ج ۲ صفحہ ۹۶،

امام ابن شہاب زہری کو مطالعہ کتب میں اس قدر استغراق تھا کہ وہ دنیوی کاموں کو چھوڑ کر شب و روز کتابوں کا ایک ڈھیر اپنے گرد لگائے رہا کرتے تھے۔ ایک دن ان کی بیوی نے تنگ آکر کہا۔ وَاللّٰہِ ھٰذِہٖ اشدُّ علیّ من ثلاثۃ الضرائر: یعنی بخدا یہ کتابیں مجھ پر تین سوکنوں سے زیادہ بھاری ہیں![1]

تیسری صدی کے نامور ادیب جاحظ کو کتب بینی کا اس قدر شوق تھا کہ جب تک وہ کسی کتاب کو ختم نہ کر لیتا اس وقت تک ہاتھ سے نہ چھوڑتا۔ بلکہ اس کام کے لئے وہ کتب فروشوں کو کرایہ دے کر ان کی دکانوں پر بیٹھا کرتا تھا۔[2] آخر اس سچے عاشق کتب کی موت بھی انہی کتابوں کی بدولت واقع ہوئی۔ ایک دن وہ انہی محبوبان کتب کے جھرمٹ میں بیٹھا ہوا مطالعہ کر رہا تھا کہ وہ تمام کتابیں یکایک اس پر گریں جن کے بوجھ سے دب کر وہ مر گیا۔[3]

فتح بن خاقان وزیر المتوکل عباسی اپنے موزے کے اوپر کے حصہ میں کتابیں رکھا کرتا تھا جب وہ خلیفہ کے حضور میں بیٹھتا اور خلیفہ قضائے حاجت کے لئے باہر جاتا تو یہ اپنے موزے یا آستین میں سے ایک چھوٹی سی کتاب نکال کر خلیفہ کی واپسی تک مطالعہ کرتا رہتا۔ اور پھر موزہ میں رکھ لیتا یہاں تک کہ بیت الخلاء میں بھی وہ کتابوں کا مطالعہ کرتا رہتا تھا۔[4] اسی طرح قاضی اسماعیل بن اسحاق کی نسبت ابن الندیم کا بیان ہے کہ ان کو جب کبھی دیکھا گیا تو اسی حالت میں پایا کہ یا تو وہ کسی کتاب کو اُلٹ پلٹ رہے ہیں، یا اس کو جھاڑ رہے ہیں[5]۔

ابو سعید السکری جن کے پاس کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا ان کی نسبت یاقوت کا بیان ہے کہ انہیں مطالعہ کتب میں اس قدر انہماک تھا کہ لوگوں سے ملاقات کے وقت بھی کتاب ان کے ہاتھ سے نہیں چھوٹتی تھی۔[6]

---

[1]۔ ابو الفداء، ج ۱ صد ۲۰۴، [2]۔ الفہرست صد ۱۶۹، [3]۔ ابو الفداء ج ۲ صد ۴۷،
[4]۔ الفہرست صد ۱۶۹، [5]۔ ایضاً، [6]۔ معجم الادباء ج ۲ صد ۱۳۴،

کی پروا نہیں کرتے تھے۔ حتیٰ کہ اس حالت میں وہ ارباب حکومت کے طلب کرنے پر بھی نہ جاتے تھے۔ الفخری نے ایک عالم کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے کہ کسی خلیفہ نے ان کو مصاحبت گرمانے کے لئے طلب کیا۔ جب خادم ان کو بلانے کے لئے آیا تو دیکھا کہ ان کے گرد کتابوں کا ایک انبار لگا ہوا ہے اور وہ بیٹھے ہوئے مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس نے عرض کی کہ "چلئے آپ کو خلیفہ بلا رہے ہیں"۔ انہوں نے جواب دیا کہ "خلیفہ سے کہہ دو کہ اس وقت میرے پاس کئی حکما بیٹھے ہوئے ہیں اور میں ان سے گفتگو میں مصروف ہوں۔ جب ان سے فارغ ہو جاؤنگا تب حاضر خدمت ہونگا"۔ خدمتگار یہ جواب سن کر لوٹ گیا اور جا کر خلیفہ سے عرض کر دیا۔ اُس نے دریافت کیا کہ "وہاں کون حکما بیٹھے ہوئے تھے"؟ خدمتگار نے کہا "بخدا! وہاں کوئی بھی نہ تھا"۔ اس پر خلیفہ نے غصہ ہو کر فرمایا کہ "جاؤ جس حالت میں بھی ہوں ان کو ابھی ابھی لے آؤ"! چنانچہ جب وہ حاضر ہوئے تو خلیفہ نے پوچھا کہ "وہ کون علما تھے جو آپ کے پاس بیٹھے تھے"۔ انہوں نے جواب دیا۔ امیرالمومنین!

لَنا جُلَساءُ مَا نَمَلُّ حَدِيثَهُم	ہمارے ایسے مجلیس ہیں جنکی باتیں سننے کا ہمیں اشتیاق ہے
امِينونَ مَامونَ غَيباً وَمَشهدا	جو غائبانہ اور موجودگی میں امانتدار اور متین ہیں
يُفِيدونَنا مِن عِلمِهِم عِلمَ مامَضَى	وہ اپنے علم سے قدما کا علم ہم کو پہنچاتے ہیں
وَرَأياً وَتادِيباً وَمَجداً وَسُودَدا	نیز اپنی رائے ادب و بزرگی
فَاِن قُلتَ اَمواتٌ فلم تَعدُ اَمرَهُم	پس اگر آپ ان کو مردہ کہیں تو آپ انکے حال سے بیخبر ہیں
وَاِن قُلتُ احياءٌ فلستُ مفنّدا[1]	اور اگر میں ان کو زندہ کہا تو میں نے غلطی نہیں کی

خلیفہ سمجھ گیا کہ ان کا اشارہ کتابوں کی طرف ہے چنانچہ اُن پر کوئی مواخذہ نہیں کیا۔[2]

---

[1] یہ اشعار اصل میں کلثوم بن عمرو العتابی کے ہیں۔ ابن الندیم نے یہ شعر نقل کئے ہیں اور چوتھا شعر اس طرح لکھا ہے۔ ؎
فان قلت هم احياء لست بكاذب — وان قلت هم موتى فلست مفندا (فہرست ملا)

[2] الفخری صفحہ ۲۳۔

اہل علم آیا کرتے تھے[1]، اسی طرح اسی شہر کے ایک رئیس شاعر اور ادیب جعفر بن محمد بن حمدان (۲۴۰ھ - ۳۲۳ھ) کا ایک کتبخانہ تھا جو ہر طالب علم کے لئے وقف تھا۔ اور اس میں داخل ہونے اور کتابیں پڑھنے کی عام اجازت تھی۔ بلکہ جب کوئی مسافر تحصیل علم کے لئے آتا اور تنگدست ہوتا تو اس کو کھانا اور کتابیں بھی دی جاتی تھیں[2]۔ ان میں بعض اہل علم ایسے فیاض بھی تھے کہ جب کبھی کوئی سائل ان کے سامنے آجاتا اور اس کو دینے کے لئے کوئی چیز پاس نہ ہوتی تو اپنی قیمتی کتابیں اس کو دے بیٹھتے تھے، چنانچہ بغداد کے مشہور لغوی اور نحوی اور وہاں کے کتبخانہ کے ناظم ابو احمد عبدالسلام کے متعلق ابن الانباری کا بیان ہے کہ وہ ایسا ہی کیا کرتے تھے[3]

لیکن بعض کتبخانے ایسے بھی تھے جہاں اہل وجاہت کے سوا دوسروں کو داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ مثلاً شیراز میں عضد الدولہ کے کتبخانہ میں جو حسن انتظام، ترتیب اور عمارت کے اعتبار سے بہت شاندار اور اپنی طرز کا واحد کتبخانہ تھا[4]،

بعض اوقات وقف کتبخانوں میں سے لوگ کتابیں اُٹھالے جاتے تھے اور کوئی روکتا نہ تھا، چنانچہ محمد بن ابی السعادات خراسانی (المتوفی ۵۸۴ھ) جو فقیہ، ادیب اور شرح مقامات حریری (۵ جلد) کے مصنف تھے، حلب کی جامع مسجد میں فروکش ہوئے اور اس کے وقف کتبخانہ میں بیٹھ کر ان کا جی چاہا اتنی کتابیں لے کر چلتے بنے اور کسی نے تعرض نہیں کیا[5]۔

غرضکہ تحصیل کتب اور مطالعہ کے لئے ہر جگہ پر سہولتیں تھیں اور کسی کتبخانہ میں کوئی روک ٹوک نہیں تھی۔ اور اکثر تشنگان علم ان علمی سرچشموں سے اپنی پیاس بجھایا کرتے تھے۔ ان حالات میں مطالعۂ کتب کا شوق اس قدر بڑھ گیا تھا کہ ارباب علم اپنے اہم سے اہم کاموں اور فرائض

---

[1]۔ تاریخ الحکما للقفطی ص ۲۳۳ طبع جرمنی، [2]۔ معجم الادباء ج ۲ ص ۴۱۹،
[3]۔ طبقات الادباء ص ۴۱۲ طبع مصر، [4] احسن التقاسیم ص ۴۴۹، [5]۔ ابن خلکان ج ۱ ص ۵۲

مطالعۂ کتب کا شوق

ممالک اسلامیہ میں جہاں کتابوں اور کتب خانوں کی اتنی کثرت تھی وہاں کتابیں پڑھنے اور مطالعہ کرنے کا شوق بھی کچھ کم نہ تھا۔ عام کتب خانوں کے علاوہ وراقوں کے مکانوں پر اور کتب فروشوں کے بازاروں میں طالبان علم جوق در جوق مطالعہ کتب کے لئے جایا کرتے تھے۔ بلکہ بعض کتب خانوں میں تو اہل علم کو مطالعہ اور کتب بینی کے لئے وظائف دئے جاتے تھے۔ چنانچہ جغرافیہ نویس مقدسی رامہرمز کے حالات کے ضمن میں وہاں کے کتبخانۂ عامہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

وفیھا اجراء علی من قصدھا ولزم القرآۃ والنسخ[1] — جو لوگ مطالعہ اور کتابت کا مشغلہ رکھتے ہیں ان کو وظیفہ دیا جاتا ہے،

اسی طرح نقل وکتابت کے لئے عام طور پر سہولتیں مہیا کی جاتی تھیں، چنانچہ مقریزی کا بیان ہے کہ مصر کے تقریباً تمام کتب خانوں میں طلبہ اور شائقین کے لئے کاغذ، قلم اور سیاہی تک مہیا کئے جاتے تھے[2] بقول ابن الفرات کتب خانۂ مستنصریہ (بغداد) میں مختلف علوم کی نادر ونایاب کتابیں رہتی تھیں اور ان کو اس طرح رکھا جاتا تھا کہ جو کوئی ان کو نقل کرنا چاہے آسانی سے نکال سکے۔ قلم، کاغذ وغیرہ کتبخانہ ہی کی طرف سے مہیا کیا جاتا تھا[3]،

پرائیویٹ کتب خانوں میں بھی داخلہ کی عام اجازت تھی، چنانچہ موصل میں مشہور ریاضی داں علی بن احمد العمرانی (المتوفی ۳۴۴ھ) کے کتبخانہ سے استفادہ کرنے کے لئے دور دراز سے

---

[1] احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم ص ۴۱۳ طبع یورپ [2] الخطط والآثار ج ۱ ص ۴۵۹۔
[3] مسلم ریویو جولائی ۱۹۲۶ء "عربی مدارس اور ان کے اساتذہ" از صلاح الدین خدابخش (بحوالہ تاریخ ابن الفرات قلمی)

دلائے کہ وقف کی آمدنی میں سے اس پر اتنا خرچ کرے جو اس کے لئے کافی ہو۔ اسی طرح جب کتابوں کی تصحیح و مقابلہ کی ضرورت پیش آئے تو اس پر خرچ کرے ××× "اور کاغذات او آلات کتابت مثل قلموں، دواتوں، اور کرسیوں وغیرہ پر اتنا خرچ کرے جو ایوان کبیر میں بیٹھ کر حدیث کا قبالہ یا علوم قرآن یا تفسیر میں سے نقل کرنے والوں کے لئے کافی ہو، نیز جو املا کی مجالس میں لکھنے والے ہوں اور وہ جو پوری کتاب یا اس کا اختصار نقل کریں ان پر خرچ کرے، لیکن صرف اسی شخص کو دیا جائے جو استفادہ اور تحصیل کی غرض سے نہ کہ اس کی قیمت سے فائدہ اٹھانے کے مقصد سے ــــ نقل و کتابت کریں"[1]

[1] اللمعات البرقیة فی النکت التاریخیة لابن طولون ص۲۰ تا ص۲۵

اکثر فقراء اور درویشوں کا اژدحام رہا کرتا ہے، اور بجائے علمی چرچوں اور مطالعۂ کتب کے اکثر مسکرات اور ممنوعات کا دَور چلتا رہتا ہے۔ اس زمانہ میں بعض اہل علم اپنی کتابیں خانقاہوں میں وقف کر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ابوسعید البندھی لغوی شافعی (المتوفی ۵۸۴ھ) جو بڑے فاضل ادیب اور مذہبی عالم تھے، اور صلاح الدین ایوبی کے دربار میں خاص طور سے باریاب تھے جس کی وجہ سے بہت سامال و دولت جمع کیا تھا۔ ان کی نسبت یاقوت کا بیان ہے کہ ان کے برابر کسی نے کتابیں نہیں جمع کیں۔ انہوں نے اپنی تمام کتابیں سُمَیساط کی خانقاہ میں وقف کر دیں[1]
اسی طرح مرو شاہجان کی خانقاہ میں ایک وقف کتبخانہ الضمیریہ تھا جو ہر شخص کے لئے کھلا ہوا تھا چنانچہ یاقوت جب وہاں پہنچے تو انہوں نے اس کتبخانہ سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا۔ ان کو اس کتبخانہ کی دو سو کتابیں بیک وقت پڑھنے کے لئے مستعار مل جاتی تھیں اور ان میں اکثر بلا رہن (DEPOSIT) ہوتی تھیں[2]۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں رہن پر مستعار لی جاتی تھیں۔ انہی یاقوت کا بیان ہے کہ جب میں مرو شاہجان سے نکلا تو وہاں بیس وقف کتبخانے تھے جو کثرتِ کتب اور عمدگی کے لحاظ سے تمام دنیا میں بے نظیر تھے[3]،

بعض کتابوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض وقف کتبخانوں کے لئے کتاب الوقف (WAKF DEED) یا وقف کی دستاویز بھی تیار کی جاتی تھی۔ چنانچہ دمشق کے دار الحدیث اشرفیہ کی دستاویز مورخہ ۲۹ رمضان ۶۳۲ھ) امام سبکی نے نقل کی ہے جو طبقات السبکیۃ الکبریٰ میں درج ہے۔ اس میں سے کتبخانہ کے متعلق جو حصہ ہے اس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:-

"خازن یا لائبریرین کو اٹھارہ درہم ماہوار دئے جاویں۔ اس کا کام یہ ہوگا کہ وہ کتابوں کو درست رکھے اور ناظر (وقف) یا اس کے نائب کو اس طرف توجہ

---

[1] بغیۃ الوعاۃ صـ ۲۶۹،

[2] و [3] معجم البلدان ج ۸ صـ ۳۵

تمام ممالک اسلامی میں جتنے بڑے بڑے مدارس قائم تھے وہ کتبخانوں سے خالی نہ تھے۔ اور اُن کے بانی مدارس کے ساتھ ہی کتب خانے بھی قائم کرکے وقف کردیتے تھے۔ چنانچہ مدرسۂ نظامیہ، مستنصریہ، وغیرہ کے حالات میں ان کا ذکر آتا ہے۔ مصر کے فرمانروا الملک الظاہر بیبرس نے ۶۶۲ھ میں جب مدرسۂ ظاہریہ بنوایا تو اس میں ایک کتبخانہ قائم کرکے وقف کردیا۔[۱]

معلوم ہوتا ہے کہ عام اداروں میں جہاں جہاں لوگوں کا اجتماع ممکن ہے، کتابیں رکھوانے کا دستور تھا۔ چنانچہ خلیفہ المستضئ (م ۵۷۳ھ) نے رباط، مدرسہ، مسجد، حاجیوں کا مہمانخانہ وغیرہ تعمیر کرائے اور ان میں خطوط منسوبہ سے لکھی ہوئی نفیس کتابیں اور قرآن شریف کے نسخے رکھوائے۔[۲] اسی طرح چھٹی صدی ہجری میں خلیفہ الناصرلدین اللہ نے رباط الخاتونی سلجوقی اور مدرسۂ نظامیہ میں کتابیں وقف کی تھیں۔[۵]

آج کل شفاخانوں میں طبی کتابیں رکھنے کا فیشن ہوگیا ہے اور اس کو مغربی تمدن کی برکات میں شمار کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اسلامی ممالک میں صدیوں پہلے اس کا رواج قائم ہوچکا تھا۔ ۵۷۷ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ میں ایک اسپتال بنوایا تھا جس کو بیمارستان العتیق کہتے تھے۔ اس میں تمام علوم کی ایک لاکھ کتابیں موجود تھیں۔ ابن تغری بردی کے زمانہ تک یہ کتبخانہ موجود تھا۔[۳] اسی طرح ملک العادل نورالدین ابن محمود زنگی نے جب بڑا شفاخانہ تعمیر کرایا تو کتب طبیہ کا ایک بہت بڑا ذخیرہ اس میں وقف کیا۔[۴]

معلوم ہوتا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں اگلے وقتوں میں جو خانقاہیں ہوتی تھیں وہاں بھی اہل علم کا اجتماع رہتا تھا۔ ہمارے زمانہ کی خانقاہوں سے اُنہیں کوئی نسبت نہیں ہوسکتی کہ ان میں

[۱]۔ حسن المحاضرہ للسیوطی ج ۲ ص ۱۴۳ [۲]۔ نکت الہمیان ص ۲۳۸، [۵]۔ تاریخ الحکماء للقفطی ص ۲۶۹ (طبع یورپ)

[۳]۔ النجوم الزاہرہ ج ۴ ص ۱۰۱، [۴]۔ طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۵۵،

کے لئے وقف کردی تھیں،[1]

اُس زمانہ کے شغف اور کتابوں کی محبت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ کوئی ادارۂ عامہ ایسا نہ تھا جہاں کتابیں جمع نہ کی جاتی ہوں۔ حتیٰ کہ دارالعلوم (مجالس علمیہ)، مدرسوں، شفاخانوں، مسجدوں، رباطوں اور خانقاہوں تک میں کتابیں وقف کی جاتی تھیں جس کی نظیر اس ترقی یافتہ زمانہ میں ممالک متمدنہ میں بھی ملنی دشوار ہے،

ابو المعالی محمود بن محمد الرشیدی جو بڑے ادیب تھے ان کی نسبت سمعانی کا بیان ہے کہ وہ فلاسفۂ قدیم کی کتابیں پڑھ پڑھ کر گمراہ ہوگئے تھے، آخر میں انہوں نے جامع منیعی میں اپنی تمام کتابیں وقف کردی تھیں جو فتنۂ تاتار میں نذر آتش ہوگئیں،[2]

ابو نصر احمد بن یوسف المنازی (المتوفی ۴۳۷ھ) فاضل ادیب و شاعر تھے اور والیٔ میافارقین و دیار بکر کے وزیر رہ چکے تھے۔ انہوں نے بکثرت کتابیں جمع کی تھیں، پھر ان کو جامع میافارقین اور جامع آمد میں وقف کردیا۔ ابن خلکان کے زمانہ تک دونوں مساجد کے کتبخانوں میں یہ "کتب المنازی" کے نام سے موجود تھیں[3]۔

ابو الحسن علی بن طاہر السُلمی نحوی اور محدّث (المتوفی ۵۰۰ھ) نے جامع دمشق میں ایک حلقۂ علمی (اکاڈمی) قائم کیا تھا۔ اور اس میں اپنا کتب خانہ وقف کردیا تھا،[4]

یاقوت حموی (المتوفی ۶۲۶ھ) نے اپنی وفات سے پہلے اپنی تمام کتابیں بغداد کے کترۂ دینار کی مسجد زیدی میں وقف کردی تھیں اور مشہور مؤرخ ابن اثیر کے حوالے کی تھیں، چنانچہ انہوں نے ان کتابوں کو وہاں منتقل کردیا۔[5]

---

[1] ۔ الزہراء (مصر) رجب ۱۳۴۵ھ ص ۱۳۵۔ ۱۳۶

[2] ۔ کتاب الانساب للسمعانی ورق ۲۵۴،

[3] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴

[4] ۔ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۳۹،

[5] ۔ ابن خلکان ج ۲ ص ۲۱۴

اکثر اہلِ علم جب کتابیں تصنیف کرتے تھے تو کتبخانوں میں اس کا ایک نسخہ وقف کردیا کرتے تھے، چنانچہ جبرئیل بن بختیشوع (المتوفی ۲۹۶ھ) کے حالات میں لکھا ہے کہ وہ بغداد میں کئی برسوں تک تصنیف و تالیف میں مشغول رہا۔ اُس نے اپنی کناش (قرابادین یا فارماکوپیا) کو مکمل کر کے کافی نام رکھا، صاحب ابن عباد وزیر کے نام معنون کیا اور اس کا ایک نسخہ اپنے ہاتھ سے لکھ کر بغداد کے دار العلم میں وقف کیا[۵۱]۔ اسی طرح ابوالفضل محمد بن عبدالکریم الحارثی دمشقی (المتوفی ۵۹۹ھ) نے جو "مہندس" کے لقب سے مشہور اور طب و علم ہندسہ کا بڑا عالم تھا، اپنی کتاب اختصار الاغانی الکبیر لابی الفرج الاصفہانی کو جو دس جلدوں میں اس نے لکھی تھی، اپنے ہاتھ سے لکھ کر جامع دمشق میں وقف کیا[۵۲]۔

کتابیں وقف کرنے کا یہ ایک عام رواج تھا جس سے امراء اور اہل دول بھی مستثنیٰ نہ تھے۔ چنانچہ جب مصر کے آخری خلیفہ العاضد الفاطمی نے انتقال کیا اور سلطان صلاح الدین ملک پر قابض ہوگیا تو قاضی الفاضل وزیر نے محل کے کتبخانے کی اکثر کتابیں خرید کر مدرسۂ فاضلیہ میں جو قاہرہ کے درب ملوخیا میں تھا، وقف کردیں[۵۳]۔ قاضی شرف الدین ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن عبدالرحیم حموی شافعی نے جو حماۃ کے قاضی تھے (المتوفی ۷۳۸ھ) بکثرت کتابیں جمع کی تھیں اور اُن کو وقف کردیا تھا جن کی قیمت ایک لاکھ درہم تھی[۵۴]۔

بعض علماء ایسے بھی تھے جو اپنی کتابوں کو اپنی اولاد پر وقف کرتے تھے، چنانچہ علی بن موسیٰ الطاؤس علوی جو مشاہیر علمائے اہل تشیع میں سے تھے (المتوفی ۶۶۴ھ) ان کے پاس بہت بڑا کتبخانہ تھا جو نفیس ترین کتابوں پر مشتمل تھا۔ انہوں نے اپنی تمام کتابیں اپنی اولاد ذکور پر خدا

---

[۵۱] طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۴۶ [۵۲] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۹۰
[۵۳] صبح الاعشیٰ للقلقشندی ج ۳ ص ۴۶۶۔
[۵۴] نکت الہمیان ص ۳۰۳

وقفِ کتب

کتابوں کو جمع کرنے کے سلسلہ میں وقفِ کتب کا بیان جس سے مسلمانوں کی بے نظیر علمی فیاضی اور ایثار کا زبردست ثبوت ملتا ہے، خالی از لطف نہ ہوگا۔ متمدن ممالک میں آج اس بات پر فخر کیا جاتا ہے کہ فلاں رئیس یا فلاں عالم نے اپنا کتب خانہ قوم کو ہبہ کر دیا لیکن ہمارے بزرگان سلف میں صدہا نفوس ایسے تھے جنہوں نے اپنی کتابیں اور کتبخانے اپنی قوم کے لئے وقف کر دیئے تھے۔ خطیب بغدادی (المتوفی سنہ ۴۶۳ھ) نے اپنی تمام کتابیں مسلمانوں کے لئے وقف کر دی تھیں جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے ابو الفضل بن خیرون کو بلا کر اس کے ذریعہ سے کتابیں وقف کرا دیں[۱]۔ ابو علی بن سوار الکاتب نے جو علوم کا شیدائی تھا بصرہ میں ایک وقف کتب خانہ قائم کیا تھا۔ اور اس میں قدیم مصنفین کی نایاب کتابیں جمع کی تھیں[۲]۔ مالقہ کے مشہور لغوی، نحوی، اور محدث علی الجذامی (المتوفی سنہ ۵۲۰ھ) نے اپنی تمام کتابیں نیشاپور میں وقف کر دیں[۳]۔ امام فخر الدین المارد ینی (المتوفی سنہ ۵۹۴ھ) اپنے زمانہ کے بڑے علامہ اور فنون حکمۃ وطب میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی تمام کتابیں شہر ماردین کے مشہد میں وقف کر دی تھیں جن میں حکمت کی ایسی عمدہ کتابیں بھی موجود تھیں جو انہوں نے اپنے اساتذہ سے پڑھی تھیں اور خود اپنے ہاتھ سے لکھ کر ان کی تصحیح کی تھی[۴]۔ چھٹی صدی کے مشہور ادیب، نحوی اور کاتب علامہ رشید الدین وطواط کے رسائل یاقوت حموی نے دیکھے تھے ان میں یہ لکھا ہوا تھا کہ "مجھے خدا نے حلال کی آمدنی سے ایک ہزار نفیس کتابیں، عمدہ، فاتر اور بہترین نسخے عطا کئے تھے جن کو میں نے بلاد اسلامیہ میں اس لئے وقف کر دیا کہ مسلمان اُن سے مستفید ہوں[۵]۔"

---

[۱] معجم الادباء ج ۱ ص ۲۵۲، [۲] الفہرست ص ۱۹۹؛ احسن التقاسیم ۴۱۳ طبع یورپ
[۳] بغیۃ الوعاۃ السیوطی ص ۳۱۵، [۴] طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۰۰، [۵] معجم الادباء ج ۷ ص ۱۷۱۔

ان کتابوں کی تعداد چار لاکھ تک پہنچ گئی۔[1]

اس سلسلہ میں ایک عاشق کتب کا ایک دردناک چشم دید واقعہ یاقوت نے بیان کیا ہے جو خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ ابن حمدون (۴۹۵ھ - ۵۶۲ھ) کے حالات میں یاقوت رقمطراز ہے کہ وہ ایک مشہور ادیب اور کتابوں کا عاشق تھا۔ کتابیں خریدنے اور جمع کرنے کے پیچھے لگا رہتا تھا۔ وہ شفاخانۂ عضدی کا ناظر (سپرنٹنڈنٹ) تھا جب اس عہدہ سے معزول کردیا گیا تو اپنی کتابیں نکال نکال کر بیچنے لگا اور اس کی آنکھیں اس طرح اشکبار رہتیں کہ گویا اپنے اعزّہ اور مخلص دوستوں کو رنج کے ساتھ جدا کر رہا ہے۔ یاقوت سے اس نے کہا کہ یہ میری عمر کے پچاس سال کا نتیجہ ہے جو میں نے اس کے جمع کرنے میں صرف کئے ہیں۔ اب اگر بالفرض مال و دولت حاصل بھی ہوجائے اور زندگی بھی وفا کرے تاہم پھر ان کے جمع کرنے سے مجھے کچھ حاصل نہ ہوگا سوائے اس فراق کے کہ جس کے بعد پھر دوبارہ ملنے کی امید نہیں ہے۔[2]

---

[1] - ابن خلکان ج ۲ صـ ۱۴۹،

[2] - معجم الادباء ج ۳ صـ ۲۰۹،

وعوام سب برابر کے شریک تھے۔ ان جامعین کتب میں سے اکثر اہل علم کے حالات تاریخوں میں پائے جاتے ہیں جن میں سے چند درج ذیل کئے جاتے ہیں :-

کوفہ کے مشہور نحو ولغت کے امام احمد بن یحییٰ ثعلب (۲۰۰ھ ۔ ۲۹۱ھ) کی نسبت زبیدی لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے بعد جلیل القدر کتابیں چھوڑیں۔ یہ کتابیں ابوبکر احمد بن اسحاق قطربلی کے سپرد کرنے کے لئے اپنے شاگرد علی بن محمد کو وصیت کی۔ زجاج نحوی کو خبر ہوئی تو اس نے[۱] قاسم بن عبید اللہ سے کہا کہ یہ کتابیں جانے نہ پائیں۔ خیران نامی کتب فروش کو بلا کر قیمت لگوائی تو تین کتابیں دس دینار کو پڑیں چنانچہ قاسم بن عبید اللہ نے وہ سب خرید لیں[۱]

احمد بن محمد ابوبکر ابن الجراح (المتوفی ۳۸۱ھ) جو ایک فاضل اور خوشحال ادیب تھے[۲] اُن کی زبانی ابوالقاسم تنوخی بیان کرتے ہیں کہ ان کی کتابیں دس ہزار درہم کی بکیں[۲]

ابوزکریا یحییٰ بن معین (المتوفی ۲۳۳ھ) نے اپنی وفات کے وقت ایک سو صندوقیں اور چار نادیں یا گھڑے (حباب شرابیہ) کتابوں سے بھرے ہوئے چھوڑے[۳]

ابوحسان الزیادی (المتوفی ۲۴۲ھ) جو بغداد کے قاضی اور واقدی کے ارشد تلامذہ میں سے تھے بڑے فاضل ادیب اور مورخ گزرے ہیں۔ ان کے پاس ایک بہت بڑا اور نفیس کتبخانہ تھا۔[۴]

مشہور فلسفی اور ریاضی دان نصیر الدین طوسی (۵۹۷ھ ۔ ۶۷۲ھ) نے مراغہ میں رصد تیار کی اور اُس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ قائم کیا۔ اور اس میں وہ تمام کتابیں بھر دیں جو تاتاریوں کی تاخت و تاراج میں بغداد، شام اور جزیرہ سے ہاتھ لگی تھیں۔ اس طرح

۱۔ معجم الادباء ج ۲ ص ۱۴۴ ۔ ص ۱۴۵
۲۔ معجم الادباء ج ۲ ص ۸۰ ، ص ۷۹
۳۔ ابن خلکان ج ۲ ص ۲۱۴ ۔ ص ۲۱۵
۴۔ معجم الادباء ج ۳ ص ۱۲۵

کرہے۔ وہاں لوگوں کو کتابیں جمع کرنے اور کتب خانے قائم کرنے کا بیحد شوق تھا اور اس کو وہ امارت و ریاست کی علامت خیال کرتے تھے، حتی کہ وہاں کے رؤسا میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جس کے ہاں کتبخانہ نہ ہو، اور اگر کسی کے کتبخانہ میں کوئی کتاب کسی خاص کاتب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوتی تو اس پر فخر کیا جاتا تھا۔ نادر و نایاب کتابیں حاصل کرنے کے لئے بڑی بڑی قیمتیں دی جاتی تھیں[1]
اندلس کے اموی فرمانروا الحکم ثانی کے جمع کتب اور کتب خانہ کا حال عام طور سے تاریخوں میں منقول ہے اور اس لئے محتاج بیان نہیں ہے۔ کتابیں جمع کرنے کا شوق جیسا کہ اس کو تھا مشرق کے ارباب دول میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کے ایجنٹ مختلف دیار و امصار میں کتابوں کی تلاش و تجسس میں پھرا کرتے تھے، اکثر مصنفین اس کی شہرت سن کر اپنی کتابیں اپنے ہاتھ سے لکھ کر اس کو بھیجا کرتے تھے، اور معقول معاوضہ پاتے تھے، ابو الفرج اصفہانی کے کتاب الاغانی لکھ کر بھیجنے اور صلہ پانے کا واقعہ مشہور ہے، اسی طرح قاضی ابوبکر مالکی نے مختصر ابن عبدالحکیم کی شرح لکھ کر اس کو بھیجی تھی[2] بطلیوس (اندلس) کا حکمران مظفر بن الافطس بڑا وسیع المعلومات ادیب تھا اور اہل علم سے بہت محبت رکھتا تھا۔ اس نے بکثرت کتابیں جمع کی تھیں اور ایک مہتم بالشان کتب خانہ قائم کیا تھا[3]۔ اسی طرح مریہ کے فرمانروا زہیر الصقلی کے وزیر ابو جعفر احمد بن عباس جو ادب اور فقہ کے عالم اور خوشنویس کاتب تھے انہوں نے جو کتابیں جمع کی تھیں ان کی تعداد چار لاکھ تک پہنچ گئی تھی۔ اور متفرق ٹوٹی پھوٹی کتابوں کے ان کے پاس جو دفاتر تھے ان کا تو کوئی شمار ہی نہ تھا[4]۔

کتابیں جمع کرنے کا شوق کچھ امراء اور اہل دول تک ہی محدود نہ تھا بلکہ اس مشغلہ میں خواص

۱۔ نفح الطیب ج ۱ ص ۲۱۵ مصر، ۲۔ ایضاً ج ۱ ص ۱۸۰
۳۔ التکملہ لکتاب الصلہ لابن الابار ج ۱ ص ۱۲۸، ۴۔ مقری ج ۲ ص ۳۰۵،

ابوالقاسم علی کہتے ہیں کہ ان کے والد کے کتب خانہ میں نفیس ترین کتابوں کی دس ہزار جلدیں تھیں۔ یہ وہی ابن علقمی ہیں جن کے لئے فن لغت کے امام علامہ صنعانی نے العباب تصنیف کی تھی اور انہی کے لئے ابن ابی الحدید نے شرح نہج البلاغۃ ۲۰ جلدوں میں لکھی تھی جس کا معقول معاوضہ اُن کو وزیر موصوف کی طرف سے دیا گیا تھا۔[۱] امیر الافضل والی مصر کے زمانہ میں ابو کثیر افرائیم بن الزفان ایک مشہور اسرائیلی طبیب تھا۔ جو اپنے زمانہ کے فرمانرواؤں کا درباری طبیب رہ چکا تھا۔ اور اس ذریعہ سے بہت سا مال و دولت اس نے جمع کر لیا تھا۔ اس کے پاس ایک اچھا کتب خانہ بھی تھا ایک شخص عراق سے مصر کتابیں خریدنے کے لئے آیا وہ افرائیم کو ملا اور اس نے چار ہزار کتابیں اس شخص کے ہاتھ فروخت کیں۔ جب امیر کو معلوم ہوا تو اس نے ان کتابوں کی قیمت افرائیم کو بھیج دی اور کتابیں اپنے کتبخانہ میں داخل کرا دیں اور اُن پر اپنا نام لکھوا دیا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے اکثر طبی کتابوں پر افرائیم کے نام کے ساتھ امیر الافضل کا نام بھی لکھا ہوا دیکھا تھا۔[۲] ساتویں صدی کے وسط میں امین الدولہ ابوالحسن بن الغزال جو بہرام شاہ بن عز الدین سلجوقی کا وزیر تھا، کتابیں جمع کرنے کا بیحد شوقین تھا۔ چنانچہ تمام علوم کی بکثرت کتابیں اس نے جمع کر لی تھیں اور کاتب ہمیشہ اس کے لئے کتابیں نقل کیا کرتے تھے۔[۳] یمن کے فرمانروا داؤد بن یوسف الترکمانی (المتوفی سنہ ۷۲۱ھ) کے کتبخانہ میں ایک لاکھ کتابیں تھیں۔ امیر محمود الدولہ ابوالوفا المبشر بن فاتک مصر کے امراء میں سے تھا۔ اس نے کتابوں کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا تھا۔ ان میں سے اکثر ابن ابی اصیبعہ کے زمانہ تک موجود تھیں۔[۴]

یہ حال تو مشرق کا تھا لیکن غرب میں بھی اُمراء اور اہل دول نے کتابیں جمع کرنے کی طرف کچھ کم توجہ نہیں کی مقری نے لکھا ہے کہ قرطبہ کثرت کتب کے اعتبار سے تمام بلاد اندلس سے بڑھ

۱۔ الفخری صفحہ ۲۴۸، ۲۔ طبقات ج ۲ صفحہ ۱۰۵، ۳۔ ایضاً ج ۲ صفحہ ۲۳۶، ۴۔ ایضاً ج ۲ صفحہ ۹۹

خاقان وزیر المتوکل کا کتب خانہ کثرت کتب کے لحاظ سے اس قدر زبردست اور شاندار تھا کہ فصحائے عرب اور علمائے بصرہ و کوفہ اس سے مستفید ہونے کے لئے بغداد جایا کرتے تھے۔ ابو ہفان کہتے ہیں کہ میں نے جاحظ، فتح ابن خاقان اور قاضی اسمٰعیل بن اسحٰق سے بڑھ کر کسی کو کتابوں کا دلدادہ نہیں پایا[۱]۔ ابو نصر سابور بن ارد شیر وزیر بہاء الدولہ بویہی نے کرخ بغداد کے محلہ بین السورین میں ایک کتبخانہ قائم کر کے وقف کیا تھا۔ اس کی نسبت یاقوت حموی کا بیان ہے کہ لم یکن فی الدنیا احسنُ منہا کانت کُلّھا بخطوطِ ائمۃٍ معتبرۃٍ و اُصولِھم المحرّرۃ[۲] (یعنی دنیا میں اس سے بہتر کتبخانہ نہ ہوگا۔ اس کی تمام کتابیں معتبر ائمہ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں)۔ فرمانروائے حماۃ (شام) مشہور مؤرخ ابو الفداء (المتوفی ۶۱۰ھ) کے کتب خانہ میں کئی نفیس کتابیں مختلف علوم و فنون کی تھیں اور ان کے پاس تقریباً دو سو علماء، فقہاء، ادباء اور کاتب ملازم تھے[۳]۔ صلاح الدین ایوبی کے بیٹے ملک الناصر (۶۰۳ھ۔ ۶۵۶ھ) کو کتابیں جمع کرنے کا خاص شوق تھا، اور اس نے نفیس ترین کتابیں حاصل کی تھیں[۴]۔ امیر ابو الفوارس عضد الدین جو قلعہ شیزر (حماۃ۔ شام) کے خاندان رؤسا میں سے تھے ان کی نسبت یاقوت کا بیان ہے کہ وہ بہت بڑے کتابیں جمع کرنے والے تھے۔ ۶۱۲ھ میں جب یاقوت ان کے پاس پہنچے ہیں تو انہوں نے کئی کتابیں خریدیں اور بیان کیا کہ اُن کے پاس اتنی کتابیں ہیں کہ جن کی صحیح تعداد کا ان کو علم نہیں ہے۔ اپنی مصیبت کے زمانہ میں انہوں نے چار ہزار کتابیں فروخت کر دیں پھر بھی ان کتابوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں آیا[۵]۔ مشہور وزیر ابن العلقمی (مؤید الدین ابو طالب محمد بن احمد المتوفی ۶۵۶ھ) نے بکثرت نفیس کتابیں جمع کی تھیں۔ خود بھی بڑے عالم و فاضل اور خوشنویس تھے۔ ان کے صاحبزادے

۱۔ فوات الوفیات لشاکر الکتبی ج ۲ ص ۲۲۳، کتاب الفہرست ص ۱۶۹ طبع مصر
۲۔ معجم البلدان ج ۲ ص ۳۴۲ + ۳۔ فوات ج ۲ ص ۲۵۲ + ۴۔ ایضاً ج ۱ ص ۱۵۶
۵۔ معجم الادباء ج ۲ ص ۱۹۶ +

جمع کتب کا شوق

تصنیف و تالیف کتب کی کثرت کے ساتھ ساتھ کتابیں جمع کرنے کا شوق بیحد ترقی کر گیا تھا سلاطین و امراء سے لے کر معمولی طالب علموں تک دیوانہ وار کتابوں کی تلاش و جستجو میں رہا کرتے تھے۔ اور اس کے پیچھے بیدریغ مال و دولت صرف کر دیتے تھے۔ سلاطین اسلام میں سب سے پہلے جس نے کتابیں جمع کر کے کتبخانہ قائم کیا وہ خالد بن یزید اموی تھا۔ یہ خود بھی صاحب تصانیف تھا چنانچہ ابن الندیم نے اس کی کتابیں، کتاب الحرارات، کتاب الصحیفة الکبیر، کتاب الصحیفة الصغیر، کتاب وصیة الیٰ ابنه فی الصنعة، دیکھی تھیں[1] اس نے دمشق میں اس کتب خانہ کی بنیاد ڈالی تھی جس کے ساتھ طب و کیمیا کی کتابوں کو یونانی اور قبطی زبانوں سے ترجمہ کرانے کے لئے ایک دار الترجمہ بھی قائم کیا اور مسیحی عالم بشپ اہرن کو اس کا مہتمم مقرر کیا تھا۔ موجودہ زمانہ میں جامع اموی (دمشق) کے قبہ میں کچھ قدیم کتابیں اور اوراق سریانی، عبرانی اور عربی زبانوں میں چمڑے پر لکھے ہوئے پائے گئے تھے جو جرمنی لیجائے گئے، اور بعض ان میں سے دمشق کے عجائب خانہ "متحف السوری" میں محفوظ ہیں[2]۔

فرمانروایان اسلام میں خالد کے بعد دوسرا نمبر ہارون الرشید عباسی کا ہے جس نے بغداد میں علوم یونانی کے بیش بہا خزانے جمع کئے اور اس کے بعد اس کے جانشین مامون نے اس کو بہت ترقی دی۔ اس کے بعد امراء اور اہل دول کو کتابیں جمع کرنے کا شوق اس قدر دامنگیر ہوا کہ کتابوں سے ان کے قصر و ایوان تک بھر گئے۔ امراء اسلام کے جمع کتب کے حالات تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہیں جن سے اُن کے ذوق علمی اور کتابوں سے محبت کا پتہ چلتا ہے۔ فتح بن

---

[1]۔ الفہرست ص۴۹۷ + [2]۔ محاضرات المجمع العلمی العربی جلد اول ص۱۵۹

یہ سب مثالیں عہد اموی کی ہیں اور اگر ان خبروں میں سے کچھ مشکوک بھی ہوں تو کم ازکم ان سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ تدوین کتب جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، عہد عباسی میں نہیں شروع ہوئی بلکہ وہ اس سے بہت پیشتر شروع ہو چکی تھی اگرچہ اس کا بہت ہی کم حصہ ہم تک پہنچا ہے جو زیادہ تر بطریق روایت ہے۔ عہد امویہ کی بعض کتابیں عہد عباسی تک موجود تھیں جیسا کہ ابن الندیم کے بیان مذکورۂ بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ابوالاسود اور عبید بن شریہ کی کتابیں دیکھی تھیں۔ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ انھوں نے وہب بن منبہ کی کتاب تاریخ یمن پر دیکھی تھی۔[1]

عہد عباسیہ میں کثرت کتب کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں جابجا عام اور خاص کتب خانے قائم ہو چکے تھے، چنانچہ عربی تواریخ میں ان کتب خانوں اور ان کی کتابوں کی جو تعداد بتائی جاتی ہے وہ بہت حیرت انگیز ہے، اور اس لئے یہ کہنا ذرا بھی مبالغہ آمیز نہیں ہے کہ مسلمانوں نے تھوڑے عرصہ میں جس تیزی اور مستعدی کے ساتھ ملکی فتوحات کا دائرہ وسیع کیا اس سے دگنی سرعت کے ساتھ وہ تصنیف و تالیف اور جمع و اشاعت کتب کے میدان میں بھی وہ آگے نکل گئے۔

[1] ۔ ابن خلکان ج ۲ ص۱۸۱

تھیں اور حضرت علیؓ کے نیز دیگر صحابہ کے خط میں امانات اور عہود کے دستاویز بھی تھے، نیز علماء نحو و لغت کی تحریریں بھی تھیں، مثلاً ابو عَمرو بن العلاء اور ابو عَمرو الشیبانی وغیرہ۔ اسی میں ابن الندیم کو اس بات کا ثبوت بھی ملا کہ فن نحو کا واضع ابو الأسود الدوئلی ہے، کیونکہ چینی کاغذ کے چار ورقی رسالہ پر یہ لکھا ہوا تھا کہ "اس میں فاعل اور مفعول کا ذکر ہے۔ از ابوالاسود رحمۃ اللہ علیہ بخط یحییٰ بن عمر"[1]، ابوالاسود نے ۶۹ھ میں وفات پائی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی صدی میں کتابیں لکھنے کی ابتدا ہو چکی تھی۔ اس کے بعد جوں جوں فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اور متمدن اقوام اسلام کی حلقہ بگوش ہوتی رہیں تمدنی ضروریات اور اس کی پیداوار میں ترقی ہوتی گئی چنانچہ اس کے ساتھ تصنیف کتب نے اتنی ترقی کی کہ کتابوں کی کثرت کی وجہ سے جابجا عظیم الشان کتبخانے قائم ہو گئے۔ پہلی صدی ہجری کے اخیر اور دوسری صدی کے وسط میں کتابوں کی کثرت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ابوعمرو بن العلاء (۷۰ھ ـ ۱۵۶ھ) جو قرّاء سبعہ میں سے ایک اور حضرت علی کے بعد سے طبقہ چہارم میں نحو کے امام تھے ان کی نسبت ابن خلکان کا بیان ہے کہ انہوں نے فصحاء عرب کی زبانی جو کتابیں لکھی تھیں وہ اتنی تھیں کہ ان کا مکان چھت تک بھر گیا۔[2] اسی طرح امام ابن شہاب زہری (م ۱۲۴ھ) جو کثیر التصانیف تھے ان کی کئی کتابیں موجود تھیں، چنانچہ ابن سعد کا بیان ہے کہ عبدالرزاق نے مَعمر کو یہ کہتے ہوئے سُنا کہ اب تک وہ اپنے تئیں زہری سے بڑھ کر کثیر التصانیف سمجھ رہے تھے، مگر جب ولید قتل ہوا اور اس کے خزانوں اور دفتروں کو جانوروں پر لاد کر لے گئے تو کہا گیا کہ یہ سب زہری کی تصانیف ہیں۔[3]

---

[1] - الفہرست ص ۶۱ [2] - ابن خلکان ج ۱ ص ۳۸۶

[3] - طبقات ابن سعد جزء ۲ قسم ۲ ص ۱۳۶

کی تھی۔ اُن کے بعد وہب بن مُنبّہ (۳۴ھ۔ ۱۱۰ھ)، ابن شہاب زہری (۵۱ھ۔ ۱۲۴ھ) اور موسیٰ بن عقبہ (م ۱۴۱ھ) نے مغازی یعنی غزوات نبوی کے حالات میں کتابیں لکھی تھیں[1] جن میں سے آخر الذکر کی کتاب کا ایک ٹکڑا ۱۹۰۴ء میں چھپ چکا ہے[2]۔

اسی زمانہ (قرن اول) میں عبید بن شریۃ الجُرہمی نے جو حضرت معاویہ کا ہمعصر تھا اور جس نے آنحضرت صلعم کا زمانہ بھی پایا تھا، حضرت معاویہ کے بلانے پر صنعار (یمن) سے آیا تھا، اور عرب و عجم کے قدیم بادشاہوں کے حالات، زبانوں کے اختلاف اور مختلف شہروں میں قوموں کے بسنے اور پھیل جانے کی نسبت معاویہ نے اس سے سوالات کئے تھے، جن کے جوابات عبید نے دئے چنانچہ ان کو مدون کر لیا گیا۔ اس کی تصنیف سے کتاب الامثال، کتاب الملوک و اخبار الماضیین ہیں[3]۔ حضرت معاویہ ہی کے زمانہ میں صُحار العبدی نامی ایک خارجی تھا۔ جو بڑا مقرر اور نسّاب تھا۔ وہ آنحضرت صلعم سے دو تین حدیثیں بھی روایت کرتا تھا۔ اسکی تصنیف سے کتاب الامثال ہے[4]۔

قرن اول میں تدوین و تالیف کتب کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ ابن الندیم نے بغداد (جدید) کے ایک شخص محمد بن حسین معروف بہ ابن ابی بَعرہ کے بیمثل کتبخانہ میں نحو اور ادب کی قدیم کتابیں دیکھی تھیں۔ اس میں ایک صندوق بھی تھا جس میں تقریباً تین سَو رطل وزن کی کتابیں، سکّے، کاغذات، اور چمڑے کے اوراق تھے جن پر اہل عرب کے قصائد کے مُفردات اشعار کچھ نحو کے متعلق اور حکایات و اخبار، اسمار و انساب وغیرہ علوم عرب لکھے ہوئے تھے۔ اس میں ہر ورق پر علمار کے خط میں توقیعات لکھی ہوئی تھیں۔ ایک قرآن مجید حضرت علی کے شاگرد خالد بن ابی الہیاج کے ہاتھ کا لکھا ہوُا تھا۔ ان میں امامین حسن و حسینؓ کے ہاتھوں کی تحریریں

---

[1] کشف الظنون ج ۲ صـ ۴۷۰ ـ صـ ۴۱۴۔
[2] معجم المطبوعات ج ۲ صـ ۱۸۱۶ [3] الفہرست صـ ۱۳۲
[4] الفہرست صـ ۱۳۲،

بن قدامہ (۲۶۰ھ) کی کتابوں کتاب السنن، کتاب القراآت، کتاب التفسیر، کتاب الزھد اور کتاب المناقب کا ذکر کیا ہے[1]، اسی طرح پہلی صدی ہجری کے اختتام سے پہلے مخضرم شاعر لبید کے دیوان کے نسخے لکھے ہوئے موجود تھے، جیسا کہ فرزدق کے اس شعر سے ثابت ہوتا ہے:-

والجعفریُّ وکان بِشرٌ قبلہ   لی من قصائدہ الکتاب المُجملُ[2]

[اور وہ جعفری (یعنی لبید ابن ربیعہ) جس کے پہلے بشر بن ابی حازم الاسدی گزرا ہے، میرے پاس اس کے قصائد کی ایک مختصر کتاب موجود ہے]

لیکن علوم کی تدوین جس سے مراد اخبار و آثار کو کتابت میں منضبط کر دینا ہے، اس سے بھی پہلے شروع ہو چکی تھی۔ بلکہ ایک طرح سے دیکھا جائے تو قبل از اسلام بھی موجود تھی جو متمدن شہروں مثل یمن، حیرہ، اور حجاز کے بعض شہروں میں رائج تھی۔ حمیریوں نے اپنے اخبار و حوادث کی تدوین کی تھی اور ان کو پتھروں پر منقوش کر دیا تھا، جیسا کہ اکتشافات اثریہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سُوَید بن صامت کے پاس صحیفۂ لقمان دیکھا تھا جس میں حِکَم لقمان درج تھے[3]۔ اس اعتبار سے تدوین بہت پہلے شروع ہو چکی تھی جس کو تالیف و تصنیف کا پیش خیمہ سمجھنا چاہئے۔ اسی عہد میں حدیث کے ساتھ ساتھ فن سیرۃ میں بھی کتابیں تالیف ہونے لگی تھیں۔ سب سے پہلے مدینہ کے نامور فقیہہ اور محدث حضرت عروہ بن زبیر بن العوام (المتوفی ۹۴ھ) نے سیرۃ میں ایک کتاب لکھی، اسی طرح ابان بن عثمان بن عفان (م ۱۰۵ھ) کے شاگرد عبدالرحمٰن بن مغیرہ (م قبل ۱۲۵ھ) نے ان کے لئے سیرۃ میں ایک کتاب تالیف

---

[1] - الفہرست ص۳۱۶ مصر،

[2] - نقائض جریر و فرزدق جلد اول ص۱۰۲ مرتبہ بیون مطبوعہ لندن،

[3] - ابن ہشام ج۲ ص۲۶۵-۲۶۶ بہامش روض الانف للسہیلی۔

عام[1] خیال ہے کہ دوسری صدی ہجری میں حضرات سعید بن ابی عروبہ (م ۱۵۶ھ)، ربیع بن صبیح (م ۱۶۰ھ) ابن جریج (م ۱۵۵ھ) اور مالک بن انس نے حدیث کی کتابیں تالیف کیں، جن میں سے آخر الذکر کی موطا اب تک موجود ہے باقی کتابوں کا نام ونشان نہیں ملتا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ تدوین و تالیف کا آغاز قرن اول ہی میں ہو چکا تھا۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ حدیث کے پہلے مدون امام ابن شہاب زہری تھے، بلکہ ان سے بہت پہلے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کتاب القضاء[2] اور حضرت عبداللہ بن عباس کے احادیث کے مجموعے[3] کتابی صورت میں مرتب ہو چکے تھے۔ بعض صحابہ نے عہد رسالت ہی میں احادیث کو قلمبند کر کے مدون کرنا شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص (م ۶۵ھ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو حدیث سنتے تھے اس کو قلمبند کر لیتے تھے[4]۔ حضرت ابوہریرہ کا بیان ہے کہ اصحاب رسول صلعم میں مجھ سے زیادہ احادیث کسی کے پاس نہیں ہیں۔ سوائے عبداللہ بن عمر کے کہ وہ لکھ لیا کرتے تھے[5]۔ انہوں نے ایک ہزار احادیث کا ایک مجموعہ لکھ کر تیار کیا تھا جس کا نام انہوں نے "صادقہ" رکھا تھا[6]۔ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ نے بھی احادیث کے مجموعے تیار کئے تھے، چنانچہ سعد بن عبادہ[7]، عبداللہ بن ابی عوفہ[8] اور ہمام بن منبہ[9] وغیرہ کے مجموعوں کا ذکر حدیث کی کتابوں میں آیا ہے۔ ۲۰۰ھ میں فن حدیث، تفسیر، تجوید اور اخلاق میں کتابیں لکھی گئی تھیں چنانچہ ابن الندیم نے زائدہ

۱۔ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۶۲ بحوالہ خطیب بغدادی   ۲۔ صحیح مسلم ص ۱۰ طبع دہلی قدیم
۳۔ جامع الترمذی ج ۲ ص ۲۶۱ (العلل) طبع میرٹھ ۱۲۸۷ھ۔
۴۔ بخاری شریف (دیۃ العاقلہ)   ۵۔ جامع الترمذی ج ۲ ص ۱۰۲ (العلم۔ فی رخصۃ الکتابۃ) طبع میرٹھ ۱۲۸۲ھ
۶۔ اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن اثیر (عمرو بن العاص)۔
۷۔ جامع الترمذی (احکام۔ باب الیمین مع الشاہد) ج ۱ ص ۱۶۲
۸۔ بخاری شریف۔ باب الجہاد (الصبر علی القتال)   ۹۔ کشف الظنون ج ۲ ص ۶۴۲

عہدِ اسلام میں تدوین و تالیف کتب کا آغاز

اسلام میں تالیف کتب سے پہلے اہلِ عرب لفظ "کتاب" سے کیا مراد لیتے تھے ؟ کتاب کے معنی قرآن مجید میں مختلف طور پر آئے ہیں، لیکن اس کا استعمال زیادہ تر قرآن مجید کے لئے ہوا ہے۔ عربوں کی قدیم اصطلاح میں کتاب کے معنی صرف "تحریر" کے تھے اور عام طور پر خط کو بھی کتاب کہا کرتے تھے۔ لفظ "کتاب" کو اصل کتاب کے معنوں میں قدیم شعراء عرب نے اپنے اشعار میں استعمال کیا ہے۔ عہدِ جاہلیت کا شاعر طُفیل الغنوی اپنے ایک شعر میں کہتا ہے :-

أأجرمَ أمْ جَنَى أمْ لم تخطُّوا   لهُ أمنًا فيوخذُ فی الکتابٖ[۱]

(آیا اس نے کوئی جرم کیا تھا یا خیانت کی تھی ؟ کیا تم نے اُسے ایک امان نامہ ایک کتاب میں نہیں لکھ دیا ؟)

اسلام میں سب سے پہلے جو چیز کتاب کی صورت میں مدون ہوئی وہ یقیناً کتاب اللہ ہے۔ اس کے بعد ہی قصائد اور احادیث کی کتابیں مدوّن ہوئیں۔ چنانچہ فاضل مستشرق کرینکو (KRENKOW) لکھتے ہیں :-

"میں مانتا ہوں کہ قرآن مجید کے کتابی صورت میں آنے کے ساتھ ہی کچھ عرصہ کے بعد قصائد وغیرہ لکھے گئے، قبل اس کے کہ دوسری کتابیں کاغذ یا چمڑے پر لکھی گئیں۔ اور یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ عربی کی کون سی کتاب اس صورت میں پہلے لکھی گئی"[۲]

۱۔ دیوان طفیل الغنوی ص۴۵ نمبر ۱ (گب میموریل)   ۲۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ج ۲ ص۱۰۴۵

کے واسطے انہوں نے اپنے گھر بار اور وطن مالوف کو خیر باد کہا اور اپنی تمام عمر اسی کے پیچھے فنا کر دی۔ پیروانِ اسلام کے اس علمی شغف اور طلب علم کے لئے اپنے تئیں وقف کر دینے کی مثال تاریخ عالم میں نہیں ملتی۔ ہمارے اس دعوے کے ثبوت میں اسلامی تاریخ و سیر اور انساب و رجال کے ضخیم دفتر کھلی ہوئی شہادت دے رہے ہیں۔ بہرحال طلب علم کا یہی جذبہ تھا جس نے نہ صرف عربوں کو بلکہ ان تمام قوموں کو جنہوں نے مذہب اسلام قبول کیا، کتابوں کا ایسا گرویدہ بنا دیا کہ وہ کتابیں پڑھنے، جمع کرنے اور لکھنے میں اپنی زندگی کا بہترین حصہ صرف کرنے لگے۔ جب ہم ادب اور تاریخ کی کتابوں میں مسلمانان سلف کے ذوق علمی اور محبت کتب کے حالات پڑھتے ہیں تو عش عش کرتے ہیں اور ہمیں ان شیدایان علم کے کارنامے حیرت اور استعجاب میں ڈال دیتے ہیں۔ کتابوں کی فضیلت سے متعلق عربی ادب کی کتابوں میں متعدد اقوال و اشعار موجود ہیں[1] جن کو نقل کرنا طوالت سے خالی نہیں ہے اس لئے ہم سب سے پہلے اسلام میں تصنیف کتب کے آغاز کو بیان کرتے ہیں۔

---

[1] کتاب الفہرست صفحہ ۱۶۔ مطبوعہ مصر، عقد الفرید ج ۱ صفحہ ۲۶۴، مقریزی ج ۳ صفحہ ۱۶۵-۱۶۶ الفخری صفحہ ۳۰۲

۲۔ جمع کتب کا شوق

۳۔ وقف کتب

۴۔ مطالعۂ کتب کا شوق

ان چاروں امور سے متعلق تاریخ و ادب کی کتابوں میں جو جو حالات و واقعات مل سکے ہیں ان کو یکجا جمع کر دیا گیا ہے۔ اس طرح مسلمانان سلف کی نہضت علمیہ سے متعلق بہت سی مفید اور کار آمد معلومات مہیا ہو گئی ہیں۔ اس مضمون کے مکمل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ابھی متعدد عنوانات باقی ہیں جن کے متعلق کافی شواہد بہم پہنچانے کی ضرورت ہے، تاہم سر دست جو کچھ مواد ہاتھ آیا ہے اس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ مسلمانان سلف نے اسلام اور محض اسلام کی تعلیمات کی بدولت علم کی ترقی میں اس قدر نمایاں حصہ لیا کہ اس کی نظیر دنیا کی کوئی قوم پیش نہیں کر سکتی۔

اسلام نے علم کی فضیلت پر زور دیا ہے، جہالت کی مذمت بیان کی ہے اور تحصیلِ علوم کو اپنے پیرؤں کے لئے لازمی قرار دیا ہے، اس لحاظ سے مذاہب عالم میں اسلام پہلا مذہب ہے جو علم کا حامی اور سرپرست ہے۔ جس نے بنی نوع انسان کو ذہنی اور عقلی ترقی کی تحریص و ترغیب دی اور اپنے پیدا کرنے والے کی معرفت کا دار و مدار علم ہی پر رکھ دیا۔ علم کے فضائل اور اس کی تحصیل کے بارہ میں آیات قرآنی اور احادیث نبوی بکثرت وارد ہیں جن سے تعلیم یافتہ حضرات بخوبی واقف ہیں، اس لئے ان کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان احکام نے مسلمانوں کو طلب و تحصیل علم پر اس قدر آمادہ کر دیا تھا کہ وہ دنیا میں اس سے زیادہ اہم کام کوئی نہ سمجھتے تھے۔ اسی کو انہوں نے اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنا لیا تھا، اور اسی کی جستجو میں وہ ہر شہر و دیار میں مارے مارے پھرتے تھے۔ اسی

مسلمانانِ سلف اور جمع و مطالعۂ کتب کا شوق

قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی

محترم حضرات !

مسلمانانِ سلف کی علمی خدمات، اور کتابوں کی نسخ و کتابت اور نشر و اشاعت کی سرگرم کوششوں کے موضوع پر ایک سلسلۂ مضامین میرے پیش نظر رہا ہے، جس میں سے دو ایک مضامین اب تک شائع ہو چکے ہیں، سنہ ۳۳ء کی اورینٹل کانفرنس کے اجلاس ہفتم میں فن وراقۃ پر ایک مقالہ پیش کیا گیا تھا وہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اسی طرح موجودہ مقالہ بھی اسی موضوع سے متعلق ہے۔ اور بھی بعض اہم چیزیں اس موضوع سے تعلق رکھتی ہیں جن کا بیک وقت احاطہ کرنا دشوار ہے۔ تاہم میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہ سلسلہ جاری رہا اور جستہ جستہ اس پر لکھتے رہنے کا موقعہ ملا تو فرزندان اسلام کی علمی کوششوں کی تفصیلات ہمارے سامنے آجائینگی۔

میں نے اپنے اس مقالہ میں چند امور پر روشنی ڈالی ہے جو حسب ذیل ہیں :-

۱- عہدِ اسلام میں تدوین و تالیف کتب ،

وفات

ہندوستان کا یہ آفتاب کمال ۷ رجب ۷۷۳ھ کو قاہرہ مصر میں غروب ہوا۔ اور وہی اس کی ابدی خوابگاہ قرار پایا۔[۱]

سراج ہندی اور ہندوستان

اگرچہ ہمیں اس کی کوئی تصریح نہیں ملی کہ ہندوستان کے اس نامور فرزند کو یہاں سے جدا ہو کر پھر کبھی لوٹنا نصیب ہوا یا نہیں۔ لیکن ہمیں اس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ اُس کے دل میں اپنے وطن کی یاد تازہ رہی۔ صبح الاعشیٰ میں ہندوستان کے متعلق اس کی جو روایتیں ہیں۔ ہم اُنہیں نہ صرف اُس عہد کے ہندوستان کی صحیح معاشی و معاشرتی تصویر سمجھتے ہیں بلکہ اُنہیں اس کے وطن سے محبت کی زندہ یادگار سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ اُن بیانوں سے آج بھی اس کے حبِ وطن کی خوشبو آ رہی ہے۔

---

[۱] الدرالکامنہ ج ۳ ص ۱۵۵، حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۰۰، مفتاح السعادہ ج ۲ ص ۵۹، شذرات الذہب ج ۶ ص ۲۲۹، طبقات الحنفیہ ابن کمال ترجمہ عمر بن اسحٰق وغیرہ، محمود بن سلیمان کفوی نے سال وفات ۷۶۳ھ لکھا ہے۔ لیکن یہ نہ صرف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں شاذ ہے۔ بلکہ قضاۃ مصر کے زمانہ تقرر و سبکدوشی کے جو سنین ہیں۔ ان سے بھی مختلف ہے۔ اس لئے یہ سنہ قطعی صحیح نہیں، معجم المطبوعات العربیہ سرکیس میں بھی سال وفات صحیح درج نہیں ہے۔

حیدر آباد، کتب خانہ رام پور اور بوہار لائبریری وغیرہ میں سے کسی جگہ اس کی کسی کتاب کا کوئی نسخہ موجود نہیں۔ ان میں سے صرف بانکی پور کے کتب خانے میں ایک نامعلوم مصنف کی ایک کتاب "فتاوی سراجیہ" ہے۔ لیکن جیساکہ فہرست نگار نے دکھایا ہے۔ وہ نسخہ علی بن عثمان اوشی فرغانی کے مطبوعہ نسخہ فتاویٰ سراجیہ سے ملتا جلتا ہے۔ اسے قاضی سراج کا مجموعہ فتاوے قرار نہیں دیا جاسکتا۔[۱]

عادات واخلاق

قاضی سراج الدین کے سوانح ناتمام رہ جائینگے اگر ان کے محاسن اخلاق کے ذکر سے انہیں خالی رکھا گیا۔ وہ اپنے دور میں ذی علم صاحب مرتبت شخصیت کے مالک تھے جنہیں بساط سیاست کے مہروں کی چالوں سے بھی سابقہ رہتا تھا۔ لیکن انہوں نے انسانیت کے اعلیٰ صفات کا دامن کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ ان کے سوانح نگاران کی خوش خلقی، نرم خوئی و دیگر محاسن اخلاق کی ستائش کے ساتھ ان کا یہ واقعہ خاص طور پر بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہونے کے بعد محکمہ قضارت احناف کے لئے جو اصلاحات و امتیازات جن امراء کے توسط سے حاصل کئے کبھی ان کی بھی انہوں نے بیجا پاسداری نہیں کی۔

امرائے دولت میں سے الجای یوسفی سے انہیں خصوصاً حنفیوں کے اوقاف واگذار کرانے میں بڑی مدد ملی تھی۔ لیکن ایک معاملہ میں جب انہی دنوں اس کے مقابلہ میں امر حق سے چشم پوشی کرنے کی نوبت آئی، تو سراج نے اسے ایک لمحہ کے لئے گوارا نہیں کیا۔ اور ان کے نقطہ نظر سے جو راہ عمل صحیح نظر آئی۔ اُسے اختیار کرکے الجای یوسفی کی سخت مخالفت کی۔ اور اس کے خلاف آواز اٹھا کر ہنگامہ برپا کردیا۔ اور بالآخر الجای یوسفی کو اپنے اقدام سے باز آنا پڑا۔

[۱] فہرست کتب خانہ بانکی پور ج ۱۹ حصہ اول ص ۱۵۹۔

اہل علم کا موضوع بنا رہا۔ ایک طرف وہ اپنے محاسن شعری کی وجہ سے بہترین منظومات میں شمار کیا گیا کہ اس کا ہر شعر لفظی صنائع و بدائع، اور تجنیس و ترجیع کا حامل ہے۔ لیکن دوسری طرف اپنے بعض معنوی اعتبار سے اہل علم میں اختلاف کا موضوع بن گیا۔ اس میں وحدۃ الوجود وغیرہ متصوفانہ مسائل کے علاوہ خداوند تعالٰے کی ذات پاک کے لئے ضمیر مونث استعمال کی گئی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس پر بکثرت موافقانہ و مخالفانہ شرحیں لکھی گئیں جنہیں حاجی خلیفہ نے شمار کرایا ہے۔ اور اسی وجہ سے ابن الفارض کے متعلق علما و صوفیہ کے دو گروہ ہو گئے ایک نے اس کی تفسیق و تکفیر کی، تو دوسرے نے اُسے درجۂ ولایت تک پہنچا دیا۔

قاضی سراج الدین نے بھی اپنے ذوق تصوف کے لحاظ سے اس قصیدہ کی طرف توجہ کی اور اس کی شرح لکھی۔ اور بقول ابن حجر و ابن عماد وہ ابن الفارض اور اس کے گروہ کی طرف عصبیت کی حد تک مائل تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے زمانۂ قضا رت میں ابن الفارض کے ایک سخت مخالف اور مشہور ادیب شہاب الدین ابو مجلہ احمد بن یحییٰ تلمسانی حنبلی متوفی ۷۷۶ھ کی، جس نے جوابی نعتیہ قصائد بھی لکھے تھے۔ سخت سرزنش کی۔ اور ان کا یہ طرز عمل خصوصاً خاص کی نظر میں مستحسن نہ سمجھا گیا[۱]

تصنیفات کی مذکورۂ بالا تفصیل سے اندازہ ہوا ہو گا کہ قاضی القضاۃ سراج الدین ہندی کی اکثر کتابیں کتب خانہ خدیویہ میں قلمی محفوظ ہیں۔ کتبخانہ کے یہ نسخے نادر الوجود ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا صرف ایک ہی نسخہ معلوم ہو سکا ہے جو اُس میں موجود ہے۔ ورنہ عربی کتابوں کے مشہور کتب خانے برٹش میوزیم، انڈیا آفس، کتب خانہ مشرقی بانکی پور، کتب خانہ آصفیہ

---

[۱] الدرالکامنہ ترجمہ سراج و ترجمہ ابن ابو مجلہ (ج ۱ ص ۳۳۱) و شذرات الذہب ج ۶ ص ۲۲۸، و کشف الظنون ج ۱ ص ۲۶۹

ہے۔ قاضی سراج نے اسی کی شرح لکھی ہے اور اپنی کتاب ایک مقدمہ، چند مہمات اور ایک تتمہ میں منقسم کی ہے۔ اور مقدمہ میں دس تنبیہات ہیں۔ صرف حاجی خلیفہ نے اس کا تذکرہ کیا ہے (ج ۲ ص ۱۱۸)

اس کا ایک نسخہ خدیویہ مصر میں موجود ہے۔ کاتب کا نام محمد انیس خرطوطی ہے۔ رسالہ ۲۹ رشعبان سنہ ۱۲۶۱ھ کو تمام ہوا ہے۔ فن وار نمبر ۲۳۵ اور عمومی ۱۶۲۸۲ ہے۔[1]

یہ شرح اصل رسالہ عقیدۃ الطحاوی کے ساتھ سنہ ۱۳۱۱ھ میں قازان سے چھپ چکی ہے۔ اور اب تک سراج کی صرف یہی ایک کتاب ہے جو چھپ سکی ہے۔[2]

علم تصوف میں ان کی تین کتابوں کا پتہ چلا ہے۔

۱۹۔ لوائح الانوار فی الرد علی من انکر علی العارفین،

ملا علی قاری نے ذکر کیا ہے۔

۲۰۔ کتاب فی التصوف،

کفوی، ابن کمال، اور صاحب مفتاح نے تذکرہ کیا ہے۔[3]

۲۱۔ شرح تائیہ ابن الفارض،

اس کا تذکرہ کفوی، سیوطی، ابن کمال، ابن عمار، صاحب مفتاح، اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔ شیخ ابو حفص عمر بن علی بن فارض حموی متوفی سنہ ۶۳۲ھ کا نعتیہ قصیدہ تائیہ[4] موسومہ نظم السلوک اپنی بعض خصوصیات کے لحاظ سے چھٹی صدی سے دسویں گیارھویں صدی تک

---

[1] خدیویہ مصر ج ا ص ۳۰۔ [2] معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ یوسف الیاس سرکیس ج ۲ کالم ۱۲۲۳، ۱۹۲۸ء۔
[3] ممکن ہے یہ رسالہ لوائح الانوار ہی ہو۔ اس صورت میں تصوف میں تین کے بجائے دو کتابیں ہوں گی۔
[4] یہ قصیدہ ہامر برگشتال کی تصحیح اور جرمن ترجمہ کے ساتھ سنہ ۱۸۵۴ء میں وائنا سے شائع ہو چکا ہے۔ (معجم المطبوعات العربیہ) ابن کمال پاشا کی طبقات الحنفیہ کے قلمی نسخہ میں قصیدہ تائیہ کے بجائے فائیہ لکھا گیا ہے جو نسخہ کی غلطی ہے۔

ہے) میں موجود ہے۔ اس کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے :-

"بحمدك اللهم يا جامع الشتات"

مرتب نے اس میں کہیں کہیں بعض مسائل "قلتُ" کی تفریق قائم رکھ کر بڑھائے ہیں۔[1]

اس کے بعد فتاویٰ سراجیہ کو ایک دوسرے صاحب علم، شیخ محمد بن حسین بن علی طوری حنفی قادری نے ایک دوسری ترتیب کے ساتھ نئے سرے سے اس طرح مدون کیا کہ اس سے مسائل کا نکالنا آسان ہو جائے۔ اور اسے "الفواكه الطوريه فی الحوادث المصريه" کے نام سے موسوم کیا۔ یہ کتاب دو جلدوں میں ہے۔ اس میں بھی بعض مسائل قاضی سراج کے فقروں سے امتیاز رکھتے ہوئے بڑھائے گئے ہیں۔

اس کتاب کے دو نسخے خدیویہ میں محفوظ ہیں۔ پہلا نسخہ ۲۵ رشوال ۱۱۳۵ھ کا ہے۔ اس کا فن وار نمبر ۴۲۰ اور عمومی ۱۲۴۷ ہے۔

دوسرے نسخے کا نمبر ۴۱۷ فن وار اور ۱۶۷۵۱ عمومی ہے۔[2]

۱۷۔ **تفسیر سراج الدین**، علم تفسیر میں سراج کی صرف یہی ایک کتاب دریافت ہوسکی ہے۔ اس کا تذکرہ صرف حاجی خلیفہ نے کیا ہے (ج ۱ ص ۳۱۰) سراج کے سوانح میں اس کا تذکرہ موجود نہیں۔ گمان ہوتا ہے کہ شاید ان کے کسی تلمیذ نے ان کے درس تفسیر میں اسے املا کیا ہو۔

اسی طرح عقائد میں ان کی صرف ایک کتاب ہے۔

۱۸۔ **شرح عقیدۃ الطحاوی**، امام ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی حنفی متوفی ۳۲۱ھ کا ایک رسالہ "عقائد طحاوی" کے نام سے ہے جس میں مذہب اہل سنت کی تشریح کی گئی

---

[1] فہرست کتبخانہ خدیویہ ج ۳ ص ۱۱۳، فتاوی سراجیہ کا ذکر کسی اور جگہ نظر سے نہیں گذرا۔

[2] 〃 〃 ج ۱ ص ۳۰

۱۱۔**کتاب فی فقہ الخلاف**۔ اس کا بھی تینوں مذکورۂ بالا ماخذوں میں ذکر آیا ہے۔

۱۲۔**شرح المختار فی الفروع**، یہ شاید ابو الفضل مجد الدین حنفی متوفی ۶۸۳ھ کی المختار فی الفروع کی شرح ہو۔ اس کا ذکر صرف ملا علی قاری نے کیا ہے۔

۱۳۔**المشاعر فی الفقہ وفرع مجردہ**، اس کا ذکر صرف ابن کمال کی طبقات الحنفیہ میں آیا ہے۔

۱۴۔**الشامل فی الفروع**، اس کا تذکرہ کفوی، سیوطی اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔

۱۵۔**لطائف الاسرار وعدۃ الناسک والمناسک**،

ملا علی قاری نے نام لیا ہے۔

۱۶۔**فتاویٰ سراجیہ**، یہ مجموعۂ فتاویٰ، سراج کے مصر میں حسنِ قبول حاصل کرنے کا ایک واضح ثبوت ہے۔ ان کی وفات کے دو ڈھائی سو برس کے بعد ایک اہل علم شیخ محمد بن عبد اللہ غزی تمرتاشی[1] متوفی ۱۰۰۴ھ نے سراج کے فتووں کا مجموعہ "فتاویٰ سراجیہ" کے نام سے فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا تھا۔

اس کا ایک نسخہ خدیویہ کے ایک مجموعہ کتب (جس کا فن وار نمبر ۱۰۱۴ اور عمومی ۱۲۳۷

---

[1] تمرتاشی، دسویں صدی کے ممتاز صاحبِ تصنیف اہل علم میں تھے۔ ان کی کئی کتابیں خدیویہ مصر میں محفوظ ہیں (ج ۳ ص ۱۳۸، ۱۴۰)

علم فقہ میں ان کی حسب ذیل کتابیں ہیں :-

۵۔ شرح الزیادات۔ یہ امام محمد کی زیادات کی شرح ہے۔ کفوی، ابن کمال پاشا، اور طاش کبری زادہ نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب مکمل نہ ہو سکی تھی۔

۶۔ شرح الجامعین، امام محمد کی جامع صغیر و کبیر کی بھی انھوں نے شرح لکھی، ابن کمال پاشا، طاش کبری زادہ اور حاجی خلیفہ نے تذکرہ کیا ہے۔ یہ بھی نامکمل رہ گئی تھی۔

۷۔ شرح الہدایہ مسمی بہ التوشیح، ابن حجر، طاش کبری زادہ، ابن کمال، اور حاجی خلیفہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ یہ بھی نامکمل تھی۔

۸۔ شرح البدایہ، صاحب ہدایہ برہان الدین علی بن ابوبکر مرغینانی متوفی ۵۹۳ھ نے ہدایہ کا جو اختصار البدایہ کے نام سے خود کیا تھا۔ سراج نے اس کی بھی شرح لکھی۔ جو چھ اجزاء میں تھی۔ ابن حجر، ابن کمال اور طاش کبری زادہ نے ذکر کیا ہے۔

۹۔ زبدۃ الاحکام فی اختلاف الائمۃ الاربعۃ الاعلام،

یہ مستقل تصنیف ہے۔ موضوع اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ کفوی، ابن کمال، اور حاجی خلیفہ کے یہاں ذکر آیا ہے۔

اس کا ایک نسخہ خدیویہ میں ہے۔ جس کا فن وار نمبر ۲۱۵ اور عمومی ۱۱۴۲ ہے۔

۱۰۔ العزۃ المنیفہ فی ترجیح ابی حنیفہ،

ابن کمال، کفوی اور صاحب مفتاح نے تذکرہ کیا ہے، اس میں مذہب حنفی کے ترجیحی پہلو دکھائے گئے ہیں۔

بفوز عنایتہ"[1]

کتب خانہ خدیویہ مصر میں اس کے تین نسخے موجود ہیں۔ ایک نسخہ کی صرف پہلی جلد ہے اس میں خطبہ موجود نہیں۔ نسخہ کا نمبر فن وار ۱۰۱ اور عمومی نمبر ۲۰۹۵ ہے۔

دوسرا نسخہ بھی شروع میں ناقص ہے۔ اس کا فن وار نمبر ۱۱۸ اور عمومی ۲۱۱۲ ہے۔

تیسرے نسخہ کی دونوں جلدیں مکمل ہیں۔ اور اسی سے یہ حقیقت آشکارا ہوئی کہ اس شرح کا نام المنیر الزاهر من الفیض الباهر ہے، اس کے اس نام کا تذکرہ کسی نے نہیں کیا ہے، یہ نسخہ ۱۷ محرم ۸۰۹ھ یعنی مصنف کی وفات کے صرف ۲۵ برس بعد کا لکھا ہوا ہے۔ فن وار نمبر ۱۵۸ اور عمومی ۱۷۷۴۶ ہے۔[2]

۳۔ شرح المنار، اس کا تذکرہ صرف ملا علی قاری متوفی ۱۰۱۴ھ نے کیا ہے۔ اصول فقہ میں حافظ نسفی ابو البرکات عبد اللہ بن احمد متوفی ۷۱۰ھ کی مشہور کتاب منار الانوار ہے، جو بارہا چھپ چکی ہے۔ اس کی شرح پر تین ہندوستانی علماء نے قلم اٹھایا۔ سب سے پہلے قاضی سراج ہی نے اس کی شرح لکھی۔ پھر ابو الفضائل محمود بن محمد دہلوی نے اس کی شرح لکھی[3]۔ اس کے بعد ملا جیون نے مشہور کتاب نور الانوار لکھی۔ جو آج بھی عربی مدرسوں کے نصاب میں داخل ہے، سراج کی شرح کے کسی نسخہ کا پتہ کسی کتب خانہ میں نہیں چلا۔

۴۔ اللوامع فی شرح جمع الجوامع اس کا نام بھی صرف ملا علی قاری نے لیا ہے۔ یہ شاید تاج الدین سبکی متوفی ۷۷۱ھ کی جمع الجوامع پر نقد ہو۔

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۷۴۷ ذکر المغنی،
[2] فہرست کتب خانہ خدیویہ ج ۲ ص ۲۶۷،
[3] " " ج ۳ ص ۹۳، و الجواہر المضیئہ ج ۲ ص ۱۶۲۔

لیکن دوسری طرف بعض لوگ انتظار وحی وغیرہ کی شرط نہیں لگاتے اور آپ کے اجتہاد مطلق کے قائل تھے۔ اس مسلک کو صاحب تقریر نے سراج الدین کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:-

"اور سراج الدین کی شرح بدیع میں ہے کہ "یہ کہا گیا ہے کہ آپ کو شرعی حکموں لڑائیوں اور دینی کاموں کے بارے میں بغیر کسی تحدید اور انتظار وحی کی قید لگائے اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل تھا۔ اور یہی مذہب عام اصولیین، اور امام مالک، شافعی، احمد اور عام اہل حدیث کا ہے۔ اور یہی ابو یوسف سے بھی منقول ہے۔"

اس کے بعد صاحب تقریر نے سراج کے اس بیان کے اس حصہ سے اختلاف کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل اور قاضی ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس کے نزدیک قاضی ابو یوسف اور امام احمد وغیرہ آپ کے اجتہاد کے صرف ان مسائل میں قائل ہیں۔ جن میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور پھر یہ تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف بھی محض اجتہاد نبوی کے جواز یعنی اختیار حاصل ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ ورنہ کسی نے آپ کے لئے اس اجتہاد مطلق کو واجب نہیں قرار دیا ہے۔[1]

۲۔ شرح المغنی، یہ اصول فقہ میں سراج کی دوسری کتاب ہے۔ اس کا تذکرہ ابن حجر، سیوطی، طاش کبری زادہ، ابن عماد، کفوی اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔

المغنی، فن اصول میں شیخ جلال الدین عمر بن محمد خبازی خجندی حنفی متوفی ۶۸۱ھ کی مشہور کتاب ہے۔ مختلف اہل علم نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ قاضی سراج کی یہ شرح دو جلدوں میں ہے۔ کتاب کی ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے:۔

"الحمد للہ الذی نور قلوب العلماء بنور ھدایتہ وشرح صدورھم

---

[1] التقریر ج ۳ ص ۲۹۶

کی روایت پر اجرت لینا، جیسا کہ شرح بدیع میں مذکور ہے۔ اور اس میں بعض چیزیں ایسی داخل ہیں جنہیں اگرچہ اسلام نے (ضرورۃً) مباح کیا ہے (مگر وہ دراصل بلند معیار اسلامی اخلاق کے منافی ہیں) جیسے بازار میں (کھلے راستوں پر راہ چلتے) کھانا، راستہ میں پیشاب کرنا۔ اور ایسے چھوٹے پیشوں کو اختیار کرنا جو سنجیدہ اصحاب کے شایانِ شان نہیں[1]۔ (بشرطیکہ ان کا وہ آبائی پیشہ نہ ہو)

مسئلہ اجتہادِ نبوی

اصولیین کا یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ کیا آنحضرت صلعم ایسے مسائل میں جن میں کوئی وحی نازل نہ ہوئی ہو، آپ خود اجتہاد فرماتے تھے۔ اور کسی پچھلی وحی پر قیاس فرما کر آپ حکم لگا دیتے تھے۔ اس میں مختلف لوگوں نے مختلف رائیں اختیار کی ہیں۔ احناف کا بقول ابن ہمام مختار مذہب یہ ہے کہ آنحضرت صلعم اولاً وحی کا انتظار فرماتے تھے۔ اگر خاص اس مسئلہ سے متعلق کوئی وحی نازل نہ ہوتی تو آپ اپنے ملکۂ نبوت سے اجتہاد فرماتے تھے۔ اور اس اجتہاد میں غلطی کا امکان نہ تھا۔ کیونکہ مجتہدین کی اجتہادی غلطی کے جواسباب ہوتے ہیں۔ علم نبوی کے لئے ان کے وجود کا امکان نہ تھا۔ ہر حال میں وہ نتیجہ امت کے لئے واجب العمل اور خطا سے پاک ہوتا تھا۔ کیونکہ عام مجتہدین کے برخلاف آپ گناہوں سے معصوم اور ضلالت و گمراہی سے پاک تھے۔ اگر آپ کا اجتہاد منشائے ربانی کے خلاف کوئی فیصلہ کر سکتا تھا تو وحی کا سلسلہ قائم تھا۔ اللہ تعالےٰ اس کی اصلاح میں وحی نازل فرما سکتا تھا۔ اور بعض موقعوں پر ایسی صورت پیش بھی آئی تھی۔ اس لئے اگر کسی صورت واقعہ میں بغیر نص کے آپ نے کوئی حکم فرمایا، اور اس کے مخالف وحی نازل نہیں ہوئی، تو اس کے دوسرے معنی یہ تھے کہ اللہ تعالےٰ نے آپ کی تصدیق فرما دی،

[1] التقریر ج ۲ ص ۲۴۴، ۲۴۵

کبائر و صغائر کی تفصیل

اصول فقہ میں راوی و شاہد کی روایت و شہادت کے قبول کرنے نہ کرنے کے سلسلہ میں دیگر شرائط کے ساتھ ایک قید یہ بھی لگائی جاتی ہے کہ وہ نہ کبائر کا ارتکاب کرتا ہو اور نہ اصرار کے ساتھ صغائر کا مرتکب رہتا ہو۔ اور نہ اس سے ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں التزام و عمد سے سرزد ہوتی ہوں جو عموماً متانت و ثقاہت اور طبعی تہذیب و شائستگی کے منافی ہوں۔ اس سلسلہ میں کبائر اور ثقاہت کے منافی افعال کا ذکر آتا ہے۔ صاحب تقریر نے اولاً وہ حدیثیں نقل کی ہیں جن میں شرک، قتل نفس، اور قذف محصنہ وغیرہ سات جرائم گنائے گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ حدیث کی مختلف کتابوں سے متفرق حدیثوں کو جمع کرنے کے بعد سراج الدین کی شرح بدیع سے ایک اقتباس نقل کرتا ہے۔ جس میں اس مسئلہ کی مزید توضیح کی گئی ہے۔ شرح بدیع کی عبارت حسب ذیل ہے :-

"کبائر میں اہل علم نے ذیل کی چیزیں بھی داخل کی ہیں، جیسا کہ شیخ سراج الدین ہندی کی شرح بدیع میں مذکور ہے۔ قمار بازی، فضول خرچی، سلف صالح (صحابہ و تابعین) کی شان میں بدگوئی (خصوصاً صحابہ کی شان میں بدکلامی) اور مال و دولت اور دین میں فساد کر کے ملک میں فساد کی کوشش کرنا، حاکم کا حق سے پھر کر فیصلہ کرنا اور دو نمازوں کو بلا عذر ملانا۔"

اسی طرح اسلامی اخلاق و روحانی شایستگی کے منافی افعال میں شرح بدیع کے حوالہ سے ذیل کی چیزیں شمار کی گئی ہیں :-

"اور جو چیزیں بلند اخلاق (المرؤۃ) کے منافی ہیں، ان میں اولاً وہ صغائر ہیں جو طبیعت کی خست پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے ایک لقمہ کا چرالینا، یا حدیث

کر دیا جائے۔ اور نہ اس میں نزاع ہے کہ ان میں کے ہر ایک کا مفہوم وہی ہے جو دوسرے کا ہے۔ کیونکہ جہاں تک مفہوم کا تعلق ہے، وہ ایک دوسرے سے علٰحدہ (ضد) واقع ہوئے ہیں۔ بلکہ اصل نزاع اس میں ہے کہ کیا امر کے ذریعہ کسی کام کے وقوع پذیر ہونے کا حکم دینا، بعینہٖ یہ ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے کو روک دینے کی (بھی) ممانعت کی گئی ہے۔ تو اس میں جمہور کا مسلک اثبات میں ہے۔ (مثلاً اگر کہا گیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو اس کے یہ معنی بھی ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ بیٹھے اور لیٹے مت رہو۔"

اس مسئلہ میں جن لوگوں نے جمہور اصولیین سے علٰحدہ شاہراہ اختیار کی ہے۔ ان میں امام غزالی بھی ہیں۔ ان کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ امر کا مفہوم اُسی تک محدود رہے گا۔ اُس کے ضد پر حاوی نہ ہوگا۔ وہ اس مسئلہ کی تفریع میں کہتے ہیں کہ مثلاً خدا کے کلام میں طلب قیام و ترک قعود کی مثال صحیح نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خدا کا کلام واحد ہوتا ہے۔ وہ امر ہوگا یا نہی، وعدہ ہوگا یا وعید۔ اس کے جواب میں سراج الدین وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ

اس میں شک نہیں کہ اللہ کا وہ کلام اپنی ذات کے اعتبار سے تو واحد ہی رہے گا۔ لیکن اپنے متعلقات کے لحاظ سے متعدد سمجھا جائیگا۔ اور غیریت کے متعلق جو ہماری گفتگو ہے۔ وہ اسی لحاظ سے ہے۔[۱]

مسئلہ مفہوم مخالف

اسی طرح شوافع و احناف کے مختلف فیہ اصولی مسائل "مفہوم مخالف" اور اس کے جزئیات میں سراج الدین کی بعض اور تفصیلی بحثیں ہیں۔ (دیکھو ج ا ص ۱۳۶، ۱۴۵ وغیرہ)

[۱] - التقریر ج ا ص ۳۲۱، ۳۲۲۔

سے 'جملہ' سے عام واقع ہوا ہے۔ ابن امیر الحاج نے اس کی شرح میں سراج الدین کی ذیل کی عبارت نقل کی ہے :-

"لوگوں نے ایسے غیر منظم مجموعہ کلمات پر لفظ "کلام" کے اعلان میں اختلاف کیا ہے۔ جیسے "زید، ہیں، بلکہ" وغیرہ الفاظ کسی موقع پر ایک ساتھ بولے جائیں۔ ایسی صورت میں بعض لوگوں کے نزدیک یہ مجموعہ الفاظ "کلام" کہے جانے کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کلمہ کسی خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور جب اصولیین کے نزدیک محض چند الگ الگ حرفوں کے مجموعہ کو بھی کلام کہہ سکتے ہیں۔ تو ان لفظوں کا مجموعہ بدرجہ اولی کلام کہا جائے گا۔ لیکن بعضوں کے نزدیک اسے کلام کہنا صحیح نہیں۔[1]"

کیا امر و نہی کے اضداد بھی حکم میں داخل ہیں

اصولیین کا ایک یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے کہ کیا امر و نہی کے اضداد بھی حکم میں داخل ہیں۔ اس میں مختلف ائمہ وعلماء نے اصطلاح و معانی کے باریک فرقوں کے ساتھ مختلف مسلک اختیار کئے ہیں۔ صاحب التقریر نے ان مسلکوں کو بیان کرکے شیخ سراج الدین ہندی اور سبکی کی تحریروں کے حوالہ سے اس مسئلہ کی ذیل کے الفاظ میں تشریح کی ہے۔ جس سے مسئلہ کا اصل مقصود ظاہر ہو جاتا ہے۔ کہتا ہے :-

"شیخ سراج الدین ہندی اور سبکی وغیرہما نے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ اصل نزاع ان دونوں لفظوں امر و نہی میں یہ نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک صیغہ مثلاً "کرو" کا اطلاق دوسرے (ضد) صیغہ "مت کرو" پر تمام وکمال

---

[1] التقریر والتحبیر ص ۸۸؍

علی وجہ التحقیق	کا، جن کے ذریعہ سے علم فقہ کی طرف تحقیقی طور پر رسائی حاصل ہو۔

دوسری طرف ابن ہمام وغیرہ الفاظ بالا کو ترک کر کے ان الفاظ میں اصول فقہ کی تحدید کرتے ہیں:-

ادراک القواعد التی یتوصل بها الی استنباط الفقه	ایسے کلیات کا ادراک کرنا، جن سے فقہ کے استنباط کا راستہ حاصل ہو۔

ان دونوں تعریفوں میں جو بنیادی فرق ہے، وہ اصولیین کے نزدیک لفظ "علم" و "ادراک" کا ہے۔ ابن امیر الحاج نے یہ دکھایا ہے کہ جو اہل علم، اصول فقہ کی تعریف لفظ "علم" کے ساتھ کرتے ہیں۔ متاخرین میں سے سراج ہندی وغیرہ نے اس موقع پر "علم" کی تشریح "اعتقاد جازم مطابق واقعہ" سے کی ہے۔ اس کے بعد اس نے ابن ہمام کا مسلک بدلائل دکھاتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ اس تعریف میں "جزم و ظن" اور "مطابق واقعہ و غیر واقعہ" ہونے کی شرط ضروری قرار نہیں دیتے۔ بلکہ محض "ادراک" کا وجود ہونا کافی سمجھتے ہیں خواہ وہ ظنی ہو یا قطعی، اور مطابق واقعہ ہو یا غیر مطابق واقعہ، جیسے کہ علم کلام میں فرق معتزلہ و مجسمہ کے مبتدعانہ و کفریہ عقائد و دلائل بھی کلام ہی کے اجزاء سمجھے جاتے ہیں۔[۵]

اصولیین کے نزدیک "جملہ" اور "کلام" میں فرق

اس کے بعد ایک دوسری اصطلاحی بحث میں سراج الدین کا نام آتا ہے۔ ابن ہمام نے دلالت لفظی کی بحث میں دکھایا ہے کہ علمائے نحو کے برخلاف علمائے اصول کے نزدیک "جملہ" اور "کلام" دونوں مترادف الفاظ نہیں ہیں۔ بلکہ 'کلام' اپنے اطلاق کے لحاظ

۵۔ التقریر والتحبیر ج ۱ ص ۲۷-۲۸

"الحمد للہ الذی مہد قواعد الفقہ"[۱]

شرح البدیع کی ایک جلد کا ایک نادر نسخہ

اب تک اس کتاب کی صرف تیسری جلد کا پتہ چل سکا ہے۔ جو کتب خانہ خدیویہ مصر میں محفوظ ہے۔ یہ کتاب کا ایک نادر نسخہ ہے۔ اس کی کتابت مصنف کی زندگی ہی میں ۱۲ جمادی الاولیٰ ۷۶۹ھ کو تمام ہوئی۔ کاتب کا نام ابوبکر بن عمر بن ابوبکر اصفہانی ہے۔ کتب خانہ میں اس کتاب کا عمومی نمبر ۲۰۹۰ اور فن وار نمبر ۹۶ ہے۔[۲]

شرح البدیع، کتاب التقریر والتحبیر کے مآخذ میں

سراج الدین ہندی کی یہ تصنیف شرح البدیع ابن امیر الحاج متوفی ۸۷۹ھ کی کتاب التقریر والتحبیر کے مآخذ میں سے ہے۔ کتاب التقریر، ابن ہمام متوفی ۸۶۱ھ کی کتاب التحریر کی شرح ہے۔ جو ۱۳۱۶ھ بولاق مصر سے شائع ہو چکی ہے اس میں شرح البدیع کے بہ کثرت حوالے آئے ہیں۔ کہیں اس کی عبارت نقل کی گئی ہے کسی جگہ اس کے مصنف کی رایوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اور بعض مقام پر امام ہمام اور سراج ہندی کی رایوں میں اختلاف ہونے کی صورت میں سراج کے مسلک کی تردید یا تائید یا توضیح کی گئی ہے۔ ذیل میں اس کے بعض مباحث کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ جن سے شرح البدیع کے مباحث اور اسلوب بیان کا ایک سرسری اندازہ ہو سکے گا۔

تعریف اصول فقہ

علم اصول فقہ کی تعریف علمائے اصول دو مختلف قسم کے الفاظ میں کرتے ہیں۔ سعدالدین تفتازانی اور ابن حاجب وغیرہ نے یہ تعریف کی ہے :-

العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الیہ　　یعنی اصول فقہ نام ہے ایسے قضایا کلیہ کے علم

مذاہب، کلام وعقائد اور تصوف میں نکلیں گی۔ لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی بیشتر تصنیفات فقہ واصول فقہ میں ہیں۔ اور ان میں بھی زیادہ تر انہوں نے فقہ حنفی کی معیاری کتابوں کی شرحیں لکھی ہیں۔ اب تک ان کی جن کتابوں کا پتہ چل سکا ہے وہ مع ان کے مباحث کی تفصیل اور نسخوں کی کیفیت کے ذیل میں پیش ہیں۔ کہ در اصل یہی ان کی زندگی کی بہترین یادگار ہیں۔

تصنیفات

۱۔ **شرح البدیع مسمی بہ کاشف معانی البدیع وبیان مشکلہ المنیع**۔ اس کتاب کا تذکرہ ابن حجر، ابن عماد، کفوی، سیوطی، ابن کمال پاشا، طاش کبری زادہ اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔

امام بزدوی علی بن محمد حنفی متوفی ۴۸۲ھ کی مشہور کتاب اصول، اصول فقہ کی بنیادی کتابوں میں سمجھی جاتی ہے۔ بہت سے اہل علم نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ اسی طرح علامہ آمدی سیف الدین ابوالحسن علی بن ابو علی بن محمد شافعی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام بھی مشہور تصنیف ہے۔ اور جو مطبع معارف مصر سے ۱۳۳۶ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

ابن ساعاتی شیخ مظفر الدین احمد بن علی بغدادی حنفی متوفی ۶۹۴ھ نے اصول کی مذکورۂ بالا دونوں کتابوں کو جمع کر کے "بدیع النظام بین کتاب البزدوی والاحکام" نام سے ایک کتاب لکھی۔ شیخ سراج الدین ہندی نے "کاشف معانی البدیع وبیان مشکلہ المنیع" کے نام سے ابن ساعاتی کی اسی کتاب کی شرح چار جلدوں میں لکھی ہے۔ جس میں اصول فقہ کے مسائل کے بیان کے علاوہ اس فن کے مسائل پر شوافع واحناف کے مختلف فیہ مسائل اور ان کے ادلہ سے بھی مفصل بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے:-

شیخ انبطامی نے ۷۴۱ھ میں وفات پائی۔ اس وقت حکومت مصر نے ان کی جانشینی کی خدمت بھی انہیں کے سپرد کی۔ اور وہ جامع طولون میں تفسیر کا درس دینے لگے۔[۱]

تلامذہ

یوں اگر آٹھویں صدی کے نصف آخر پنجاہ سالہ دور کے اہل علم کے سوانح پر استقصاء سے نظر ڈالی جائے۔ تو مصر کے بہ کثرت اہل علم قاضی سراج کی صف تلامذہ میں نکلینگے لیکن جن لوگوں کے نام ان کے سوانح میں بطور تلامذہ ملتے ہیں، ان میں شیخ صدر یاسوخی اور قاضی القضاۃ شمس الدین محمد بن احمد بن ابو بکر معروف بہ طرابلسی متوفی ۷۹۹ھ کے نام خاص طور پر لئے جاتے ہیں۔ ان میں سے آخر الذکر کو قاضی سراج الدین نے اپنی نیابت قضاء بھی سپرد کی۔ اور پھر ان کی وفات کے بعد یہ دو مرتبہ قاضی القضاۃ کے بلند منصب پر فائز ہوئے[۲] نیز صاحب الجواہر المضیئہ شیخ محی الدین ابو محمد عبد القادر بن ابو الوفا متوفی ۷۷۵ھ نے قاضی سراج الدین کو اپنا رفیق اور استاذ لکھا ہے۔[۳]

خدمت افتاء

قاضی سراج اپنے منصب کے لحاظ سے مصر میں مذہب حنفی کے سب سے بڑے مفتی بھی تھے۔ ان کی افتاء کی خدمت کا سلسلہ اس عہدہ پر آنے سے پہلے سے جاری تھا، اور آخر عمر تک قائم رہا۔[۴]

تصنیف وتالیف

نیز تصنیف وتالیف کا مشغلہ جاری تھا۔ عرب مورخین کو اعتراف ہے کہ ان کی عبارت شگفتہ اور فصیح وبلیغ ہوتی تھی۔[۵] یوں اگر ان کی کتابیں فن وار تقسیم کی جائیں تو وہ مختلف علوم تفسیر، فقہ واصول فقہ، اختلاف

---

[۱] ۔ الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۵ ۔
[۲] ۔ الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۵، حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۰۱ و شذرات الذہب ج ۶ ص ۳۶۱ ترجمہ طرابلسی،
[۳] ۔ الجواہر المضیئہ ج ۲ ص ۲۸۶،
[۴] ۔ طبقات الحنفیہ ابن کمال پاشا، ترجمہ عمر بن اسحٰق مملوکہ کتب خانہ امیریہ بھوپال، و الدرر و الشذرات،
[۵] ۔ الدرر ج ۳ ص ۱۵۵

شوافع کی نظر میں مستحسن نہ سمجھا گیا۔ یہاں تک کہ وہ اتفاقاً انہی دنوں بیمار پڑے تو عوام میں یہ شہرت پھیلی کہ یہ امام شافعی کی کرامت کا اثر ہے کہ وہ بیمار ہو کر ان کے مذہب کے قاضی کا مخصوص لباس پہننے سے معذور ہو گئے۔

۲۔ مصر کے دوسرے شہروں اور قصبوں کے لئے نائب قضاۃ (یعنی ہندوستان کی موجودہ برطانوی اصطلاح میں ڈسٹرکٹ جج اور سب جج) کا تقرر شافعی قاضی کی منظوری سے ہوا کرتا تھا۔ اب نائب قضاۃ کے تقرر کا حق بھی حنفی قاضی القضاۃ کو حاصل ہو گیا۔

۳۔ قاضی سراج الدین نے نائب قضاۃ کے عہدوں پر مصری فقہاء کے بجائے شامی فقہاء کو مقرر کیا۔ شاید در پردہ اس کی وجہ یہ ہو کہ قدیم اثرات سے مصری فقہاء، شوافع کے زیر اثر رہتے ہوں۔

۴۔ اس وقت تک مصر میں نابالغ یتیموں کا والی قانوناً شافعی قاضی تصور کیا جاتا تھا۔ قاضی سراج الدین نے فرمان سلطانی کے رو سے مصر کے احناف کے یتیموں کی تولیت کی خدمت حنفی قاضی کے لئے مقرر کرائی۔

۵۔ مصر کے چند بڑے اوقاف کی نظارت کی خدمت شافعی قاضی کے سپرد تھی قاضی سراج الدین نے اعیان مملکت سے ان اوقاف کے متعلق گفتگو کر کے ان میں سے خصوصاً حنفیوں کے اوقاف کی تولیت حنفی قاضی کے لئے حاصل کی۔

جامع طولون میں درس تفسیر کی خدمت کا اعزاز

یوں تو قاضی سراج الدین ہندی نے ورود مصر کے بعد ہی درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ لیکن سرکاری فرمان کے رو سے انہیں استاذ مصر کا منصب ان کے قاضی القضاۃ کے عہدہ پر آنے کے بعد حاصل ہوا۔ جب کہ مصر کے مشہور جامع طولون کے

عہدۂ قاضی القضاۃ پر تقرر

اس کے بعد قاضی جمال الدین بن ترکمانی کی وفات کے بعد ۷۶۹ھ میں قاضی سراج الدین ہندی، مصر کے قاضی القضاۃ کے مستقل منصب پر فائز کئے گئے۔ اور تا زندگی اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ رحبۃ العید میں حکومت کی طرف سے ان کا عالیشان محل تعمیر کیا گیا۔ اور وہ اسی میں سکونت پذیر ہو گئے۔

محکمۂ قضاءت حنفیہ میں چند ترقیاں

اس اثناء میں قاضی سراج الدین کے مستحکم تعلقات مصر کے ممتاز امراء و اعیان منکلی بغا شمس، امیر علی ماردینی، استبغا ابوبکری، الجای یوسفی اور ارغون شاہ[1] وغیرہ سے قائم ہو گئے۔ اور قاضی سراج الدین نے ان لوگوں کی مدد سے اپنے دور قضاءت میں چند ایسی اصلاحیں کیں جن سے مصر کے محکمۂ قضاءت حنفیہ کا اعزاز بڑھا۔ ایوبیوں کے عہد میں مصر میں مذہب شافعی کو جو تفوق حاصل رہا تھا، اس کے اثرات ممالیک کے دور حکومت تک کچھ نہ کچھ باقی رہ گئے تھے۔ قاضی سراج الدین ہندی نے اپنے دور قضاءت میں نہ صرف حنفی محکمۂ قضاء کا رتبہ بلند کیا۔ بلکہ بعض حیثیات سے حنفی محکمۂ قضا کو شافعی محکمۂ قضاء پر فضیلت دلوائی۔ دوسرے معنوں میں خلفائے عباسیہ مصر کے تعلق سے حنفی قاضی القضاۃ مصر کی عدالت گاہ، اسلامی دنیا کی سب سے بڑی عدالت گاہ قرار پاتی ہے۔ جس کی صدر نشینی کا امتیاز اس ہندوستانی عالم کو حاصل ہوا۔

قاضی سراج الدین نے قضاۃ احناف کے لئے جو امتیازات حاصل کئے وہ حسب ذیل ہیں:-

۱۔ انہوں نے سب سے پہلے قاضی القضاۃ کے لباس کے مسئلہ پر توجہ کی۔ اس وقت تک شافعی قاضی کے لئے ایک مخصوص لباس چلا آرہا تھا۔ قاضی سراج نے فرمان سلطانی جاری کرا کر اس امتیازی لباس کو حنفی قضاۃ کے لئے بھی مقرر کرایا۔ قاضی سراج الدین کا یہ اقدام مصر کے

[1] ان امراء میں سے اکثر کے سوانح الدرر الکامنہ وغیرہ میں موجود ہیں۔

ایک ابتلاء اور منصب نیابت قضاء سے علیحدگی

قاضی سراج الدین ہندی اپنے منصب پر فائز تھے کہ اچانک ۷۶۱ھ میں ایک درباری سازش کے شکار ہو گئے۔ ان دنوں مصر میں قطب الدین محمد بن ابو الثناء بن ماضی مقدسی معروف بہ ہرماس متوفی ۷۶۹ھ سلطنت کے ممتاز اعیان میں سے تھا۔ خصوصاً سلطان حسن (۷۵۵ھ - ۷۶۲ھ) کے دربار میں اسے رسوخ حاصل تھا۔ اس سے اور قاضی سراج الدین سے کسی بات میں اختلاف ہوا۔ اور وہ ان کے درپے آزار ہو گیا۔ اور پھر یہ حیرت انگیز جسارت کر بیٹھا کہ سلطان حسن کی جانب سے ایک فرضی فرمان شاہی لکھ کر اس پر کسی طرح شاہی مہر ثبت کرائی۔ اور اس میں قاضی سراج الدین کی معزولی کا حکم درج کرایا۔ قاضی سراج الدین یہ فرمان پاتے ہی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو گئے۔

لیکن اتفاق وقت کہ اس کے بعد ہرماس سے ایک دوسرے صاحب علم ابو امامہ بن نقاش کی بھی ان بن ہو گئی۔ اور اس وقت اس جعل سازی کا راز فاش ہوا۔ اور سلطان حسن تک اس کی خبر پہنچائی گئی۔ جسے وہ سن کر اس قدر برہم ہوا کہ ہرماس کو کوڑوں سے پٹوا کر قاہرہ سے جلاوطن کرا دیا۔ اس طریقہ سے سراج الدین کے ایک سخت دشمن کا فتنہ دور ہوا۔[۱]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷۴) ابن حجر نے جو صورت لکھی ہے وہ وہی ہے جو متن میں درج کی گئی۔ کہ میرے خیال میں یہی صحیح ہے۔ اگر قاضی علاء الدین کے زمانہ میں جمال الدین ترکمانی قضاء عسکر پر مامور ہوتے تو اس کا تذکرہ ان کے سوانح میں ضرور ہوتا۔ لیکن خود شذرات میں ان کے سوانح درج ہیں ان میں اس کا ذکر موجود نہیں۔ شذرات سے جو عبارت حاشیہ کی ان سطروں میں نقل کی گئی ہے وہ مفتاح السعادۃ میں بھی ہے۔ لیکن اس میں بعد کے واقعات مندرج نہیں۔ شاید ابن عماد نے مفتاح اور الدرر کی عبارتیں جمع کر دیں۔ اور اس سے یہ غلط فہمی پیدا کرنے والی صورت نکل آئی۔

[۱] - الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۱۲، ترجمہ ہرماس و ص ۱۵۵ ترجمہ سراج۔ ہرماس مصر کے اہل علم میں تھا۔ ابتداً جامع حاکمی کی امامت پر سرفراز ہوا۔ پھر ترقی کر کے سلطان حسن کے درباریوں میں شامل ہو گیا۔ اسے شعبدہ بازی میں مہارت حاصل تھی۔ اپنی حیلہ گریوں سے بہ ظاہر غیب کی باتیں بتا دیتا تھا۔ اور اس کی پیشینگوئیوں کے مطابق واقعات پیش آ جاتے تھے۔ لیکن لوگوں کو اس کی حیلہ گری کا یقین تھا۔ سلطان حسن کی وفات کے بعد وہ پھر قاہرہ آ گیا۔ اسی سال سے زیادہ کی عمر میں ۷۶۹ھ میں وفات پائی۔ ابو العباس بن مری اس کے شیوخ میں تھے۔ اور عماد بن کثیر نے اس کے علم و فضل کی توصیف کی ہے۔

سراج الدین کو اپنے تحت میں مقام عسکر (مصر) کی قضارت سپرد کی۔

نیابت قاضی القضاۃ

پھر ان کی وفات کے بعد جب ان کے صاحبزادے جمال الدین عبداللہ ترکمانی قاضی القضاۃ مصر کے منصب پر فائز ہوئے تو انہوں نے اس ہندوستانی عالم کے اعزاز میں مزید اضافہ کیا۔ اور انہیں اپنا واحد نائب قرار دیا۔ پھر قاضی سراج الدین اپنی دانائی و ہوشمندی سے بہت جلد سلطنت کے ممتاز اعیان اور فرمانروائے مصر سلطان حسن (بار اول ۷۴۸ھ - ۷۵۲ھ، بار دوم ۷۵۵ھ - ۷۶۲ھ) کے مقربین خاص میں شمار کئے جانے لگے۔ حافظ ابن حجر متوفی ۸۵۲ھ لکھتے ہیں:-

"عسکر کی قضارت پر سرفراز ہوئے۔ اور ایک زمانہ دراز تک جمال الدین ابن ترکمانی کے عہدۂ قضا میں ان کی نیابت کرتے رہے۔"

ابن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ کا بیان ہے:-

"..... اس کے بعد جب علاؤ الدین ترکمانی نے وفات پائی اور انکے صاحبزادے جمال الدین عہدۂ قضا پر آئے تو ان (سراج ہندی) کی عظمت و منزلت میں اضافہ ہوا۔ قاضی جمال الدین نے انہیں اپنا نائب مقرر کیا۔ اور اس نیابت میں کسی دوسرے کو ان کا شریک نہیں بنایا۔ چنانچہ انہوں نے تمام امور اپنے ہاتھ میں لے لئے اور سلطان حسن کی نگاہ میں ان کی منزلت بڑھ گئی[5]۔"

[5] الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۱۰۵ و شذرات الذہب ج ۶ ص ۲۲۸، حسن المحاضرہ ج ۲ ص ، شذرات میں سراج کے قضاء عسکر و قضارت مصر کی نیابت کے واقعہ کا تذکرہ ابن حجر کے بیان سے کسی قدر مختلف ہے۔ شذرات میں ان کے عہدۂ قضا پر آنے کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے:-

جمال ترکمانی کی نیابت کی خدمت انجام دینے کے بعد عسکر کی قضارت پر مامور ہوئے۔ پھر اس عہدہ سے معزول کر دئے گئے۔ اس کے بعد جب علاؤ الدین ترکمانی .... (اس کے بعد وہی عبارت ہے جو اوپر نقل کی گئی)

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی علاء الدین کے زمانہ میں ان کے لڑکے پہلے عسکر قضارت پر مامور تھے اور سراج نے اسی زمانہ میں ان کی نیابت کی پھر سراج اس خدمت سے معزول کر دئے گئے۔ (معزولی کا تذکرہ آگے آتا ہے) پھر علاء الدین کی وفات کے بعد جب جمال الدین قاضی مقرر ہوئے۔ تو سراج نے ان کی دوبارہ قاضی القضاۃ کے عہدہ میں نیابت کی۔ لیکن

شیخ ابن ترکمانی بقول سیوطی اپنے عہد میں مصر میں احناف کے امام سمجھے جاتے تھے۔ اور ان کے دونوں مذکورۂ بالا صاحبزادوں کے دامن بھی علم و فضل سے مالا مال تھے۔ دونوں درس و تدریس و افتاء کے علاوہ علوم فقہ، اصول، فرائض، نحو، ہیئت، منطق، اور حدیث میں مستند تصنیفات کے مالک ہیں۔ آخر الذکر مصر کے عہدۂ قضاء پر مامور ہوئے۔ اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے جمال الدین عبداللہ ترکمانی متوفی ۷۶۹ھ عہدۂ قضاء پر آئے۔[1]

شیخ سراج الدین ہندی کے بنو ترکمانی سے شرف تلمذ کے علاوہ گوناگوں گہرے تعلقات قائم ہوگئے۔ اور وہ مصر کے اس علمی خانوادے سے مستقل طور پر وابستہ ہوگئے۔ یہاں پہنچ کر شیخ سراج الدین کی زندگی کا دوسرا دور ختم ہو جاتا ہے۔

اعزاز و مناصب

اس کے بعد وہ مختلف علمی مشاغل کے ساتھ مصر ہی میں اپنی دنیاوی زندگی شروع کرتے ہیں، جیسا کہ معلوم ہوا اس وقت مصر میں احناف کی قضاءت پر یہی خانوادۂ ترکمانی سرفراز تھا۔ شیخ سراج الدین اسی خانوادہ سے بواسطہ شاگردی وابستہ ہوئے۔ اور پھر اسی راہ سے وہ آگے بڑھے۔ اور دولت و حشمت نے بڑھ کر ان کے قدم چومے، اور وطن سے دور دیار غیر میں ایسے اعزاز و منصب پر سرفراز کئے گئے جو اہل مصر کی نگاہ میں بھی باعظمت تھا۔ ان کے اعزاز و منصب کا آغاز ان کے استاذ کے زیر سایہ ہوا۔ اور پھر استاذ زادہ نے اپنا حق اخوت ادا کیا۔

قضاء عسکر

قاضی علاؤالدین ابن ترکمانی ۷۴۸ھ سے اپنی وفات ۷۵۰ھ تک مصر کے فرقہ احناف کے قاضی القضاۃ رہے۔ اور انہوں نے اپنے غریب الوطن لائق شاگرد

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۹۹، سیوطی نے قاضی علاؤالدین ابن ترکمانی کا تذکرہ حسن المحاضرہ میں دو جگہ کیا ہے۔ پہلے فقہائے احناف کے زمرہ میں ان کے والد کے ترجمہ میں ذکر آیا ہے۔ اس میں ان کا سال وفات و انتقام زمانہ قضاءت ۷۴۵ھ لکھا ہے۔ پھر قضاۃ احناف کے سلسلہ میں ج ۲ ص ۱۰۲ پر ان کا نام آیا ہے۔ یہاں سال وفات ۷۵۰ھ ہے۔ قضاۃ مصر کے زمانوں کی تعیین کرنے سے یہی آخر الذکر زمانہ وفات ۷۵۰ھ صحیح نظر آتا ہے۔

صاحبِ علم بھی دوسرے امتیازی اسناد رکھنے والے محدثین کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرتا تھا۔ سراج نے بھی یہی روش اختیار کی۔ چنانچہ مکہ معظمہ میں سماع حدیث کے بعد انھوں نے قاہرہ آکر بھی اس سلسلہ کو جاری رکھا۔ اس زمانہ میں مصر میں جلیل القدر محدثین میں سے شیخ نجیب[۱] ابو عبداللہ محمد بن احمد بن محمد موید بن علی ہمدانی مصری متوفی سنہ ۶۷۲ھ کے تلامذہ کی مسندیں بچھی ہوئی تھیں۔ ابن حجر عسقلانی کا بیان ہے کہ سراج نے شیخ نجیب کے تلامذہ سے سماع حدیث کیا[۲]۔ مصر میں سراج کے داخلہ کے وقت شیخ نجیب کے تلامذہ میں سے شیخ محمد بن غالی بن نجم دمیاطی متوفی سنہ ۷۴۱ھ، ابراہیم بن علی بن یوسف ابن زرزاری متوفی سنہ ۷۴۱ھ، سراج الدین عمر بن حسین بن کی شنطونی متوفی سنہ ۷۴۷ھ اور شیخ احمد بن منصور جوہری متوفی سنہ ۷۳۸ھ وغیرہ مصر کے شیوخ حدیث تھے[۳]۔ آخر الذکر شیخ جوہری کو بہ تصریح سراج الدین کا استاذ حدیث بتایا گیا ہے۔ لیکن ابن حجر کے مذکورہ بالا بیان سے قیاس ہوتا ہے کہ شیخ نجیب کے دوسرے مذکورہ بالا تلامذہ بھی سراج کے شیوخ حدیث ہوں گے۔

اس کے بعد ابن حجر کا بیان ہے کہ سراج الدین ہندی نے دیگر علوم کی تکمیل شمس الدین اصفہانی اور بنو ترکمانی سے کی[۴]۔ ان میں سے شمس الدین اصفہانی ابو الثنا، محمود بن عبدالرحمٰن بن احمد متوفی سنہ ۷۴۹ھ فقہ و اصول فقہ میں امام وقت سمجھے جاتے تھے۔ نیز انہیں علومِ عقلیات میں کامل دستگاہ حاصل تھی۔ ان علوم میں ان کی مستند تصنیفات ہیں۔ خانقاہ قوصون (قرافہ مصر) کی مشیخت پر فائز تھے۔ ان کی مسند درس مدرسہ معزیہ قاہرہ میں بچھی ہوئی تھی[۵]۔

بنو ترکمانی سے مراد شیخ فخر الدین عثمان بن ابراہیم بن مصطفےٰ ماردینی معروف بہ ابن ترکمانی متوفی سنہ ۷۳۱ھ کے دونوں صاحبزادے تاج الدین احمد متوفی سنہ ۷۴۴ھ اور علاء الدین علی متوفی سنہ ۷۵۰ھ ہیں۔

---

[۱]۔ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۶۲، [۲]۔ الدرر ج ۳ ص ۱۵۴، [۳]۔ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۶۶،
[۴]۔ الدرر ج ۳ ص ۱۵۴، [۵]۔ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۳۵،

ظاہر بیبرس (۶۵۸ھ - ۶۷۶ھ) نے ۶۶۳ھ میں ایک موقع پاکر فاطمی وزیر افضل امیر الجیوش کی تقلید کرتے ہوئے مصر میں چاروں مذہبوں کے علیحدہ علیحدہ قاضی مقرر کر دیئے۔[۱] اور پھر رفتہ رفتہ عملاً ان سب پر حنفی محکمہ قضاء کو تفوق حاصل ہو گیا۔ اور حنفی فقہاء، حکومت کے مذہبی عہدوں پر پیش پیش نظر آنے لگے۔

سراج کی روشناسی مصر کے علمی حلقہ میں

اس لئے جب سراج الدین مصر وارد ہوئے تو وہ فقہ حنفی میں اپنی دستگاہ کے باعث مصر کے ممتاز حنفی فقہاء و قضاۃ کے حلقہ میں جلد روشناس ہو گئے۔ اور اہل علم نے انہیں ہاتھوں ہاتھ لے لیا۔ خصوصاً اس لئے کہ ان کے پاس ہدایہ کی قرأت کی کئی امتیازی سندیں موجود تھیں۔ چنانچہ وہ اس تعلق سے مصر میں "قاری الہدایہ" کے لقب سے بھی مشہور ہوئے۔ (فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۳ ص ۶۲) ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ لکھتے ہیں:-

"قاہرہ میں ان کی آمد ۷۴۰ھ سے پہلے ہوئی تھی۔ اور وہ علم کے حامل بن کر یہاں داخل ہوئے تھے۔ چنانچہ وہاں انہوں نے امتیاز پیدا کر لیا۔"

ابن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ کا بیان ہے:-

"وہ تقریباً ۷۴۰ھ میں قاہرہ وارد ہوئے۔ اور روایتیں سنیں اور ان کے فضائل آشکارا ہو گئے۔[۲]"

اساتذۂ مصر

شیخ سراج الدین کے تکمیل علوم کا کچھ زمانہ مصر میں بھی بسر ہوا۔ خصوصاً اس زمانہ میں علم حدیث کی تحصیل زیادہ تر روایت و سماع و اجازہ کے طریقوں سے کی جاتی تھی۔ اس لئے اسناد حدیث میں شان امتیازی پیدا کرنے کے لئے بڑے سے بڑا

---

[۱] حسن المحاضرہ سیوطی ج ۲ ص ۱۰۰ طبع مصر، [۲] الدرج ۳ ص ۱۵۴، شذرات ج ۶ ص ۲۲۸،

سنہ ۷۴۱ھ سے پہلے وہ قاہرہ پہنچ گئے۔[۱]

ان کے مصر کے شیوخ حدیث میں شیخ احمد بن منصور جوہری کا نام بھی آتا ہے۔ انہوں نے سنہ ۷۳۸ھ میں وفات پائی۔[۲] اس لئے قیاس چاہتا ہے کہ وہ نہ صرف سنہ ۷۴۱ھ سے پہلے بلکہ سنہ ۷۳۸ھ کے ختم ہونے سے بھی پہلے مصر پہنچ چکے تھے۔

سراج ہندی اور فقہ حنفی

اس زمانہ میں فقہ حنفی اور اس کے متعلقہ علوم کا دوسرا نام علوم مذہبی تھا۔ شیخ مبارک کھمبایتی کا یہ بیان گذر چکا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف دہلی میں ایک ہزار مدرسے قائم تھے۔ اسی موقع پر یہ بھی مذکور ہے کہ ان میں سے صرف ایک مدرسہ شافعیوں کا تھا۔ بقیہ تمام مدرسے احناف کے تھے۔[۳] سراج الدین ہندوستان میں جن علماء کے حلقۂ درس میں بیٹھے، وہ اپنے عہد میں ہندوستان میں فقہ حنفی کے ائمہ سمجھے جاتے تھے۔ اور ان کی سند بواسطہ صاحبِ ہدایہ تک پہنچتی تھی۔ اس لئے سراجِ ہندی، ہندوستان سے نکلنے کے پہلے ہی فقہ حنفی، اصول فقہ، کلام، منطق اور تفسیر وغیرہ میں وسیع النظر ہو چکے تھے۔

پھر ان دنوں مصر میں مذاہب اربعہ کے اعتبار سے یہ ماحول قائم تھا کہ اس وقت مصر پر ممالیک بحریہ متسلط تھے۔ جنہوں نے مصر سے ایوبی سلطنت کا خاتمہ کر کے اپنی حکومت جمائی تھی۔ حکومت ایوبیہ مذہباً شافعی تھی۔ اس لئے مصر میں ان کی حریف سلطنت قدرۃً اس مذہب کی طرف میلان طبع نہ رکھتی تھی۔ چنانچہ ممالیک بحریہ کے مشہور فرمانروا الملک

۱۔ الجواہر المضیہ ج ۲ ص ۲۰۷ مطبوعہ ۱۳۳۲ھ و الدرر الکامنہ، شذرات الذہب والفوائد البہیہ وغیرہ بحوالہ مذکورۂ بالا۔ شذرات کے مطبوعہ نسخہ میں "البداؤنی" کے بجائے "البداوی" چھپ گیا ہے +

۲۔ الدرر الکامنہ ج ۱ ص ۳۱۵،

۳۔ صبح الاعشیٰ ج ۵ ص ۶۹ +

فرزندی رسول رب العالمین ہمہ شرف و بزرگی و منقبت و جلالت است کہ اگر خواہم کہ در محامد آں سادات و سایر سادات کہ نور دیدگان مصطفٰے و جگر گوشگان مرتضیٰ بودہ اند و ہستند چیزی بنویسم سراسیمہ می شوم و بعجز خویش معترف می گردم"[1]

نیز صاحب الجواہر المضیۃ "البداؤنی" کے ذیل میں لکھتا ہے :۔

"وہ امام علامہ رکن الدین ہیں۔ سراج الدین عمر بن اسحٰق نے اپنے ملک (ہندوستان) میں اُن سے فقہ پڑھی۔ اور ان کی ستایش کی ہے۔ اور رکن الدین نے نوسوحی سے فقہ پڑھی ہے اور وہ حمید الدین ضریر کے شاگرد تھے۔ جو کردری کے واسطہ سے صاحب ہدایہ کے تلمیذ ہیں"۔

سفر حج، تحصیل علم حدیث وسماع عوارف المعارف

سراج الدین نے تقریباً ۳۴-۳۵ سال کی عمر میں تقریب حج کے موقع سے ہندوستان کے باہر قدم نکالا۔ اور اداے حج و زیارت کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوئے۔ مکہ معظمہ میں روایت وسماع کی طرف بھی متوجہ رہے۔ نیز مولانا وجیہ الدین پائلی کے دامن فیض میں تربیت پانے سے تصوف کا مذاق پیدا ہوچکا تھا۔ چنانچہ مکہ معظمہ میں شیخ شہاب الدین عمر بن محمد بن عبداللہ سہروردی متوفی سنہ ۶۳۲ھ کی مشہور کتاب عوارف المعارف کو شیخ خضر سے جو رباط سدرہ کی مشیخت پر فائز تھے، سنا۔ نیز اس کی روایت قطب قسطلانی سے کی جنہوں نے اس کو خود شیخ شہاب الدین سہروردی سے سنا تھا۔

ورود مصر

اس کے بعد انہوں نے مصر کا رخ کیا۔ اور ابن حجر وغیرہ کے بیان کے مطابق

[1] تاریخ فیروز شاہی ضیاء برنی ص ۳۴۹ مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی سنہ ۱۸۶۲ء و تاریخ فرشتہ ج اسفالہ دوم ص ۱۲۱ مطبوعہ نولکشور

علامہ شمس الدین خطیب دولی اور ملک العلماء سراج الدین ثقفی کا تذکرہ بھی صاحب الجواہر المضیہ نے سراج الدین کے اساتذہ ہی کی حیثیت سے کیا ہے۔ یہ دونوں بھی شیخ ابوالقاسم تنوخی کے دامن فیض کے تربیت یافتہ تھے۔ اور جیسا کہ گذرا، تنوخی، حمید الدین ضریر اور کردری کے واسطوں سے صاحب ہدایہ کے تلمیذ تھے۔[۵]

مولانا سید رکن الدین بدایونی، بدایوں کے ایک ذی علم و معزز خاندان کے رکن تھے۔ ان کا تذکرہ عرب مورخین کے علاوہ، ضیاء الدین برنی اور فرشتہ نے بھی کیا ہے۔ وہ شیخ الاسلام سید قطب الدین کے پوتے اور سید السادات سید تاج الدین کے برادر زادہ تھے۔ انکے صاحبزادے سید قطب الدین اور پوتے سید اعز الدین بدایوں اور اودھ کے قضاۃ میں گذرے ہیں۔ ضیاء الدین برنی، سید رکن الدین کا نام بڑے احترام سے لیتا ہے۔ وہ پہلے دہلی میں اپنے درس و تدریس سے فیض عام جاری کئے تھے۔ پھر کڑے کے عہدۂ قضاء پر سرفراز ہوئے۔ برنی ان کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ اور انہیں مرجع خاص و عام بتایا ہے۔ لکھتا ہے:۔

"سید رکن الدین برادر زادہ سید تاج الدین مذکور قاضی کڑہ بودہ است و باری تعالیٰ سید رکن الدین را جامع فضائل آفریدہ بود، و بکشف و کرامت آراستہ و ہم صاحب سماع بود و ہم وجدی و حالتی عجیب داشت در روزگار بزرگی او در ترک و تجرید و در اعطاء ایثار کرانہ شدہ است و مؤلف تاریخ فیروز شاہی سعادت ملاقات سید تاج الدین و سید رکن الدین رحمہما اللہ دریافتہ است و سشرایط پائے بوس ایشاں بجا آوردہ و من مثل آں سعادت بزرگوار و اوصاف سنیہ و حشمتی کہ دادہ خدا ایشاں داشتند کمتر دیدہ است، سیادت ہمہ مآثر است"

[۵] جواہر مضیہ ج ۲ ص ۳۰۷، الفوائد البہیہ ص ۶۰، الدرر الکامنہ و شذرات الذہب وغیرہ۔

اِسی طرح "الرازی" کے ذیل میں ہے :-

"اسی طرف ہندوستان کے ملک العلماء وجیہہ الدین منسوب ہیں۔ سراج الدین عمر بن اسحٰق نے ان سے فقہ پڑھی۔ اور وہ امام علامہ شرف الدین تنوخی کے شاگرد تھے۔ اور تنوخی نے امام حمید الدین ضریر بخاری سے اور انہوں نے کردری سے فقہ پڑھی اور کردری صاحبِ ہدایہ کے شاگرد تھے۔ رحمہم اللہ" (ج ۲ ص ۳۰۹)

پھر ان کا تذکرہ اساتذہ و شاگرد سے متعلق بعینہٖ انہی تصریحات کے ساتھ شیخ عبداللہ بن عبدالباقی نقشبندی دہلوی کی طبقات حسامیہ میں آیا ہے۔[1]

[1] مولانا سید عبدالحی صاحب نزہۃ الخواطر نے "وجیہہ الدین پائلی" و "وجیہہ الدین رازی" دو انتسابوں سے جداگانہ شخصیتیں تسلیم کی ہیں۔ "رازی" کے انتساب سے انہوں نے ان کے حالات "الفوائد البہیہ" سے نقل کئے ہیں اور "پائلی" کی نسبت سے سیر الاولیاء سے موصوف مرحوم کو ان دونوں کے ایک شخصیت ہونے کا شبہ "شیخ عبداللہ بن عبدالباقی نقشبندی دہلوی کی "الطبقات الحسامیہ" کی اس عبارت سے ہوا جس میں ان کے شیخ کا سلسلۂ تلمذ اور تلمیذ سراج کا ذکر آیا ہے۔ اور جس کا تذکرہ اوپر متن میں درج کیا گیا۔ لیکن موصوف مرحوم نے حاشیہ میں یہ لکھ کر اس شبہ کو قبول نہیں فرمایا کہ :-

صاحبِ کتاب (طبقات حسامیہ) نے کسی مستند کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ اس لئے مجھے یہ اشتباہ ہو گیا کہ پائلی اور رازی دونوں دو شخص ہیں یا صرف ایک۔ لیکن میرا گمان ہے کہ یہ دونوں دو شخص ہیں۔ واللہ اعلم۔ عبدالحی (ص ۱۷۶، ۱۷۷ مطبوعہ دائرۃ المعارف)

مگر الجواہر المضیہ میں "الرازی" کے ذیل میں جو کچھ ہے۔ اس سے طبقات حسامیہ کی عبارت کی تصدیق ہو جاتی ہے اس لئے موصوف نے جس بنیاد پر اس شبہ کو دور کر دیا تھا۔ وہ قائم نہیں رہی۔ علاوہ ازیں جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا "عرب مورخین (ابن ابوالوفا، ابن عماد اور سیوطی وغیرہ) کے دئے ہوئے القاب" امام زاہد "سے ان دونوں نسبتوں کے ایک ہی وجیہہ الدین کے متعلق ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ پھر سراج کی روایت سے جواہر مضیہ میں ان کے اساتذہ کا ذکر آیا ہے۔ اگر دونوں دو شخص ہوتے تو اس کی تصریح ملتی۔ چنانچہ ابن حجر، ابن عماد، لکنوی، سیوطی اور ابن کمال پاشا نے جہاں ان کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے۔ اس میں صرف وجیہہ الدین رازی لکھا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وجیہہ الدین کی نسبت "رازی" زیادہ مشہور تھی۔ اور بعضوں نے دہلوی بھی لکھا ہے۔ سراج کے حالات میں "پائلی" کی نسبت سے کسی جگہ ان کا شاگرد ہونا مذکور نہیں ہے۔ صرف الجواہر المضیہ میں "البائلی" کی نسبت کی تقریب سے اس کی تشریح میں ان کا تذکرہ کر دیا گیا ہے اور اسی میں سراج کی شاگردی کا ضمنی تذکرہ آگیا ہے۔ البتہ طبقات حسامیہ میں پائلی ہی کی نسبت کے ساتھ وجیہہ الدین کا نام لکھا گیا ہے۔ اور ان کے سلسلۂ تلمذ میں ان کے استاذ کا نام وہ ہے جو "رازی کی نسبت کے ساتھ وجیہہ الدین کے استاذ کا نام آتا ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ رازی اور پائلی دونوں نسبتیں ایک ہی وجیہہ الدین کی ہیں۔ اسی مناسبت سے میں نے قدیم خاندانی وطن کی حیثیت سے "رازی" ہندوستانی وطن کے لحاظ سے "پائلی" اور جائے اقامت کے تعلق سے "دہلوی" یہ تینوں نسبتیں قبول کر لی ہیں +

قاضی سراج الدین ہندی کے اساتذہ میں سے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر کا تذکرہ خود سراج نے مصر کے اہل علم سے کیا ہے۔ اور جنہوں نے ان لوگوں کو اپنی تصنیفات میں اسی حیثیت سے روشناس کیا ہے[۱]۔ ان شیوخ کی مسند درس دلی میں بچھی ہوئی تھی۔ اور یہ سب کے سب فقہ حنفی میں اپنے وقت کے استاذ مانے جاتے تھے۔

مولانا وجیہہ الدین رازی دہلوی کا تذکرہ ضیاء الدین برنی نے بھی علائی عہد کے ان فضلائے روزگار میں جو درس و تدریس سے فیض علم جاری کئے تھے کیا ہے (فیروز شاہی ص ۳۵۳) اور سیر اولیاء میں انہی کا ذکر وجیہہ الدین پائلی کے نام سے ملتا ہے۔ یہ حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیا کے حلقۂ ارادت میں داخل تھے۔ عرب مؤرخین نے ان کے علم و فضل کا اعتراف " امام، ملک العلماء ببلاد الہند " کے خطاب سے اور ان کے زہد و تصوف کا " زاہد " کے لقب سے کیا ہے۔ ان کے آباؤ اجداد رے سے ہندوستان آئے۔ اس نسبت سے رازی کہلائے۔ اور ہندوستان میں یہ خاندان اسی مردم خیز صوبہ پنجاب کے ایک قصبہ پائل (امرگڑھ ریاست پٹیالہ) کا باشندہ تھا۔ اس نسبت سے پائلی، اور عربی میں " البائلی " مشہور ہوئے۔ پھر دہلی میں ان کے حلقۂ درس کے قائم ہونے کی وجہ سے دہلوی کہلائے۔ الجواہر المضیہ میں نسبت " البائلی " کے ذیل میں ہے:-

"یہ امام زاہد وجیہہ الدین ہیں، جو شہر دلی بلاد ہند کے ائمہ میں سے ایک ہیں۔ ہمارے رفیق اور استاذ علامہ سراج الدین عمر بن اسحٰق نے ان سے فقہ پڑھی، اور ان کی تعریف کی ہے۔ وجیہہ الدین کے استاذ نوسوحی ہیں اور نوسوحی نے حمید الدین ضریر سے اور انھوں نے کردری سے فقہ پڑھی اور کردری صاحب ہدایہ کے تلمیذ تھے۔" (ج ۲ ص ۲۸۶)

[۱] - الجواہر المضیہ ج ۲ ص ۲۸۶، ۳۰۷، وغیرہ، شذرات الذہب ج ۶ ص ۲۲۸، الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۴، الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص ۹۰ مطبوعہ ۱۲۹۳ھ،

ان کی تصنیفات کا سُراغ جس حد تک لگایا جاسکا۔ وہ پیش خدمت ہے۔

نام و نسب وطن

عمر نام، والد کا نام اسحٰق اور دادا کا احمد ہے۔ ابو حفص کنیت اور سراج الدین لقب تھا۔ ہندوستان میں ان کے آبا و اجداد غزنہ سے آئے تھے۔ اس نسبت سے غزنوی کہلائے۔ پھر اپنے لقب اور ہندوستان کے انتساب سے "سراج ہندی" مشہور ہوئے۔

پیدائش و تعلیم و تربیت

۷۰۴ھ میں پیدا ہوئے۔ یہ سال ولادت خود انہی کی ایک تحریری شہادت سے مروی ہے۔ ابتدائی تعلیم و تربیت کے بعد اس عہد کے ممتاز علمائے ہند سے دہلی میں علوم کی تحصیل سے فارغ ہوئے[۱]۔

اس عہد میں دہلی کی تعلیمی فضا

سراج ہندی، جس زمانہ میں دہلی میں علوم کی تکمیل میں مصروف تھے، یہ مقام علم و فضل کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔ اس عہد کے ایک اہل علم شیخ مبارک بن محمود انباتی (کھمباتی) کے بیان کے مطابق ان دنوں یہاں ایک ہزار مدرسے قائم تھے[۲]۔ ضیاء الدین برنی اور فرشتہ نے اس عہد کے دلّی کے ایسے بہ کثرت اساتذہ کے نام گنائے ہیں، جو باکمال فضلاء میں تھے۔ اور جن کے وجود سے علم دین کا چراغ روشن تھا[۳]۔

اساتذہ

ان افاضل روزگار میں سے امام وجیہ الدین رازی دہلوی، علامہ شمس الدین خطیب دہلی، ملک العلماء سراج الدین ثقفی، اور شیخ رکن الدین بدایونی

---

[۱]۔ الدرالکامنہ ابن حجر ج ۳ ص ۱۵۴ مطبوعہ دائرۃ المعارف ۱۳۴۹ھ، شذرات الذہب ابن عماد ج ۶ ص ۲۲۸ مطبوعہ مصر ۱۳۵۱ھ۔ طبقات الحنفیہ ابن کمال پاشا نسخہ قلمی مملوکہ کتبخانہ امیریہ بھوپال،

[۲]، صبح الاعشیٰ ج ۵ ص ۶۹ طبع مصر،

[۳]، تاریخ فیروز شاہی برنی ص ۳۵۳ مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۶۲ء و تاریخ فرشتہ ج ۱ مقالہ دوم ص ۱۲۱ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ۔

ندوی کو بھوپال کے کتبخانہ امیریہ کے دیکھنے کا اتفاق ہوا، جس میں ابن کمال پاشا متوفی سنہ ۹۴۰ھ کی طبقات الحنفیہ کا ایک قلمی نسخہ نظر سے گذرا۔ اور اس میں بھی سراج الدین ہندی کا تذکرہ موجود ملا جسے حضرۃ الاستاذ موصوف نے اپنی بیاض میں نقل فرمالیا۔ نیز اصول فقہ وعقائد کی بعض کتابوں میں مختلف علمی و مذہبی مباحث کے ذیل میں "الشیخ العلامہ سراج الدین الہندی" کے حوالے اور اقتباسات نظر آئے۔ اسی طرح مفتاح السعادۃ (طاش کبری زادہ متوفی سنہ ۹۶۸ھ) کشف الظنون (حاجی خلیفہ متوفی سنہ ۱۰۶۷ھ) اور بعض کتب خانوں کی فہرستوں سے اس کی تصنیفات کا سراغ لگا۔ ابن حجر نے رفع الاصر عن قضاۃ مصر میں بھی ان کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن اتفاق وقت کہ وہ ان اوراق کی تسوید کے وقت میرے سامنے موجود نہیں۔

سراج ہندی اور ہندوستان کی تاریخیں

مذکورۂ بالا ماخذوں کی تصریح سے یہ اندازہ ہوا ہوگا کہ سراج الدین ہندی کے جو کچھ حالات معلوم ہوسکے ہیں، وہ غیروں ہی کی زبانی ہیں۔ خود اس ملک کی تاریخ میں جہاں وہ پیدا ہوا، تعلیم وتربیت پائی، علوم کی تحصیل سے فارغ ہوا، اور جہاں اپنی زندگی کے ۲۴، ۲۵ سال گذار دئے۔ وہاں کے فضلاء وارباب کمال کے تذکرہ نگار ضیاء الدین برنی اور میر غلام علی آزاد وغیرہ اس کے ذکر سے خاموش ہیں۔ صرف محمود بن سلیمان کفوی کی اعلام الاخیار کی تلخیص الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی میں "عمر بن اسحٰق" نام سے اور اس سے ماخوذ تذکرۂ علماء ہند' اور مفتاح السعادۃ اور الفوائد البہیہ سے ماخوذ نزہۃ الخواطر مولانا سید عبدالحیؒ مرحوم میں "عمر غزنوی" اور "عمر بن اسحٰق غزنوی" کے عنوانوں سے اس کا اجمالی تعارف کرایا گیا ہے۔ اور جن میں سیوطی کا بیان بھی نقل کر دیا گیا ہے۔ اور کشف الظنون کا اجمالی حوالہ آیا ہے۔

الغرض، ہمیں سراج الدین ہندی کے حالات اب تک جو کچھ معلوم ہوسکے اور خصوصاً

"اس لئے قدرتی طور پر ہندوستان کے ان حالات کے متعلق قلقشندی کے دو ماخذ ہیں۔ ایک عرب سیّاحوں کے جغرافیہ کی کتابیں۔ اور دوسرے بعض ایسے اہل علم کے بیانات جو ان ممالک اسلامی تک پہنچے تھے[5]"

لیکن بعد میں یہ بہ تحقیق معلوم ہوا کہ اس عہد میں ہندوستان میں قاضی القضاۃ کے ...صب پر سراج الدین نام کا کوئی شخص مامور نہ تھا۔ اس کے کچھ ہی دنوں کے بعد جلال الدین ...یوطی متوفی ۹۱۱ھ کی "حسن المحاضرہ" میں "السراج الہندی" نام نظر آیا، اور اس وقت یہ ...قیقت آشکارا ہوئی کہ قلقشندی نے صبح الاعشیٰ میں جس قاضی القضاۃ کا ذکر مسالک الابصار ...حوالہ سے کیا ہے، وہ یہی "سراج ہندی" ہے۔ اور یہ ہندوستانی عالم، سلطنت مصر کے ...ب بلند منصب پر فائز ہے۔

لیکن افسوس کہ حسن المحاضرہ میں محض ان کے قاضی و حنفی فقیہ ہونے کی حیثیت سے ...ن کا سرسری تعارف کرایا گیا تھا۔ اس سے یہ عقدہ حل ہو جانے کے باوجود کہ وہ خلفائے عباسیہ ...مصر کی سیادت اور سلاطین ممالیک بحریہ مصر کی سلطنت میں ایک بلند منصب پر فائز تھے۔ ...ھر بھی ان کے سوانح و فضائل علمی پر تاریکی کے پردے پڑے رہے۔ یہاں تک کہ چند دن گذرے ... ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ کی الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ شائع ہوئی، اور ...ن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ کی شذرات الذہب فی اخبار من ذہب مطبوعہ مصر ۱۳۵۱ھ نظر سے گذری، اور پھر مجھے مراجعۂ کتب سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہو سکا کہ ابن حجر عسقلانی، ابن عماد ...نبلی، محمود بن سلیمان کفوی، اور ملا علی قاری متوفی ۱۰۱۴ھ وغیرہ نے اس شخصیت کے رخِ عظمت ...ہرے سے نقاب اٹھائی ہے۔ پھر حسن اتفاق کہ اس اثناء میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان

۵۔ معارف ج ۲۶ بابت ماہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء ص ۴۰۶

بڑے ذہین اور بے مثل تھے[1]"

مآخذ مجھے "قاضی القضاۃ سراج الدین الہندی" نام پہلی مرتبہ ۱۹۲۹ء میں ابو العباس احمد قلقشندی متوفی ۸۲۱ھ کی مشہور کتاب صبح الاعشیٰ کے اس حصہ میں نظر آیا۔ جس میں اُس نے ہندوستان کے تمدنی و معاشرتی حالات مفصل بیان کئے ہیں۔ اُس میں ایک سے زیادہ مقام پر یہ مذکور تھا:-

وذکر فی مسالك الابصار عن قاضی القضاۃ سراج الدین الھندی	مسالک الابصار میں قاضی القضاۃ سراج الدین ہندی سے مذکور ہے

پھر آگے چل کر اس سے زیادہ یہ تصریح ملی کہ

وقد ذکر فی مسالك الابصار اسعار الھند فی زمانه نقلاً عن قاضی القضاۃ سراج الدین الھندی وغیرہ[2]	مسالک الابصار میں قاضی القضاۃ سراج الدین ہندی وغیرہ کی روایت سے ہندوستان کے نرخوں کا جو ان کے زمانہ میں تھا۔ ذکر کیا ہے

قاضی القضاۃ سراج الدین ہندی کے صاحب مسالک الابصار ابن فضل اللہ عمری متوفی ۷۴۹ھ کے ہمعصر ہونے سے یہ اندازہ ہوا کہ وہ بھی اسی آٹھویں صدی میں گذرے ہیں۔ اور پھر منصب "قاضی القضاۃ" سے خیال گذرا کہ شاید وہ اس عہد میں ہندوستان کے عہدۂ صدر جہانی پر سرفراز ہوں، اور حج و سیاحت ممالک اسلامی کی تقریب سے ابن فضل اللہ اور سراج الدین کی ملاقات شام میں ہوئی ہو۔ چنانچہ قلقشندی کے اُس حصہ سے جس میں ہندوستان کا ذکر آیا ہے، ۱۹۳۰ء میں ایک مضمون "ہندوستان آٹھویں صدی ہجری میں" مرتب کرتے ہوئے میں نے لکھا:-

---

[1] الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص ۶ مطبوعہ ۲۹۳ھ [2] صبح الاعشیٰ ج ۵ ص ۸۵

سراج ہندی

از سید ریاست علی ندوی دارالمصنفین اعظم گڑھ

حضرات!

"سراج ہندی" ہندوستان کے ان چند مشہور ارباب علم میں ہیں، جو اگرچہ اپنے وطن میں گمنام رہے، لیکن دیگر بلادِ اسلامی کے افق پر آفتاب علم بن کر چمکے، اور اپنے علم کی روشنی سے اسلامی دنیا کو روشن کیا۔ وہ اپنے عہد کی اسلامی دنیا کی سب سے بڑی عدالت گاہ کے صدر نشین تھے۔ ان کے حلقۂ درس سے بڑے بڑے صاحب کمال ارباب علم، استاذِ وقت بن کر اٹھے، اور وہ بھی قاضی القضاۃ کے عہدہ پر سرفراز کئے گئے۔ پھر ان کی وفات کے بعد بھی ان کی تصنیفات سے علم دین کا چراغ روشن رہا۔ اور ان کے بعد کے آنے والے علمائے امت نے ان کی کتابوں سے دین و مذہب کے مسائل و مباحث کے سمجھنے سمجھانے میں ان پر اعتماد کیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ لکھتے ہیں:-

"وہ اصول فقہ و حدیث، منطق، تصوف، اور علم اخلاق کے ماہر تھے[1]"

سلیمان بن محمود کفوی اعلام الاخیار میں کہتے ہیں:-

"وہ امام تھے، علامہ تھے، صاحبِ نظر تھے، میدان مناظرہ کے شہسوار تھے،"

---

[1] الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۴

اکثر کتب تفسیر میں نظر آتی ہے اس کی روشنی میں یکسر کافور ہو جائے۔ ہم اس یقین پر پہنچ چکے ہیں کہ الفاظ و الفاظ کے معانی میں جتنے اختلافات رونما ہو سکتے ہیں ان میں فیصلہ کرنے کی پوری طاقت اور حقیقی مفہوم کو متعین کر دینے کی کامل صلاحیت اس میں موجود ہے۔ اس حقیقت کی خود اس نے بار بار تصریح کی ہے بلکہ یہ بھی وضاحت کے ساتھ بتا دیا ہے کہ کس قسم کے لوگوں کی سمجھ میں وہ آئے گا اور کون لوگ ہیں جو اس کی فہم سے محروم رکھے جائیں گے۔

چونکہ ان مباحث کو میں اپنی کتاب تعلیمات قرآن میں مفصل اور مدلل طور پر لکھ چکا ہوں اس لئے یہاں ان کو دہرانا غیر ضروری ہے۔

ہے۔ جنت کا ذکر ہے تو اس کے پیالوں اور آبخوروں کی تعداد کا شمار اور کوثر اور طوبےٰ کی پیمائش کرینگے۔ دوزخ کے بیان میں اس کے طبقوں کی گہرائی اور سانپوں اور بچھوؤں کی درازی ناپینگے۔ جنگ بدر میں فرشتوں کے نزول کی حقیقت سمجھانے کے بجائے ان کے چہروں۔ گھوڑوں اور عماموں کے رنگ۔ اور ان کی سواری و حملہ وقتال کی کیفیت لکھینگے۔ یاجوج و ماجوج کے تاریخی حالات بیان نہیں کریں گے بلکہ کوئی لکھے گا کہ ان کے قد اس درخت سے مشابہ ہیں جو ملک شام میں نظر آتا ہے اور جس کی بلندی ایک سو بیس گز ہوتی ہے اور کوئی لکھے گا کہ ان کا ایک کان اوڑھنا ہے اور دوسرا بچھونا۔ اگر ان چیزوں کا موقع نہیں پائینگے تو فصاحت و بلاغت کی لطافتیں دکھلانے لگینگے یا خیالی فلسفیانہ بحثوں میں اُلجھ جائینگے۔

یہ سات بڑے بڑے عیوب و اسقام جو میں نے گنائے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں کہ موجودہ تفسیروں میں سے شاید ہی کوئی تفسیر ان سے خالی ہو۔ ان کے علاوہ اگر ان تفاسیر کی چھوٹی چھوٹی جزی خرابیوں پر نظر ڈالی جائے تو وہ حد و شمار سے باہر ہیں۔

خاتمہ آخر میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ قرآن کریم کو اگر نگاہ بصیرت سے دیکھا جائے تو وہ خود اس قدر مفصل اور مکمل کتاب ہے کہ نہ صرف یہ کہ اپنے حقائق کی تفسیر اپنے اندر رکھتا ہے بلکہ اپنے مشکل الفاظ اور اصطلاحات کی تشریح' اپنی تعلیمات کی توضیح اور اپنے سمجھنے کے اصول اور قواعد پر بھی مشتمل ہے۔ اور بجز اس کے کہ وہ عربی زبان میں ہے جس کا جاننا اس کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کسی دوسرے انسانی علم کا محتاج نہیں ہے۔ وہ نور مبین ہے جس کو دیکھنے کے لئے کسی چراغ اور کسی شمع کی حاجت نہیں۔ اس کی تعلیمات کی تشریح اگر خود اسی کی تفصیلات سے کی جائے تو انسانی اوہام اور اباطیل کی وہ ظلمت جو

لکھی ہیں ان کی تو کوشش یہی معلوم ہوتی ہے کہ جس قدر ہو سکے نسخ دکھلائیں۔ان کے بیان کے مطابق نصف بلکہ اس سے بھی زیادہ احکامی آیات منسوخ ہیں۔ ابوبکر ابن العربی نے ان کی تعداد کو کم کرکے صرف ۲۱ آیتوں کو منسوخ قرار دیا۔شاہ ولی اللہ صاحب نے اور زیادہ غور کیا تو ان کے خیال میں صرف پانچ آیتیں منسوخ ثابت ہوئیں۔مگر وہ بھی منسوخ نہیں ہیں چنانچہ ہم نے تفصیل کے ساتھ ان کے اوپر اپنی کتاب تاریخ القرآن میں بحث کر دی ہے۔غرض اس نسخ کے عقیدہ نے بھی تفسیروں کے اندر ایک عجیب پیچیدگی پیدا کر دی ہے۔

(۶) یہ مفسرین بہت سی آیتوں کی تفسیر میں متعدد معانی اور مختلف اقوال نقل کرتے ہیں۔ مثلاً غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ کی تفسیر میں دس قول ہیں، وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ کی متعدد تفسیریں ہیں۔ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ کی شرح میں کئی باتیں کہی گئی ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ وہ اہل فارس تھے یا یمن کے باشندے تھے یا حبشی یا نجرانی یا شامی تھے[1] الغرض سینکڑوں الفاظ و آیات ہیں جن کی کئی کئی تفسیریں یا۔یا کرکے لکھتے چلے جاتے ہیں۔اور کسی ایک بات کو جزم و یقین کے ساتھ بیان نہیں کرتے۔ان میں سے صحیح مفہوم کے فیصلہ کی قوت خود ان کے اندر مفقود ہوتی ہے۔اور یہ تو ظاہر ہے کہ قرآن کا مفہوم ایک اور صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، اس لئے ایسی تفسیروں سے بجائے اس کے کہ آیات کی توضیح ہو وہ اور مبہم ہو کے رہ جاتی ہیں۔

(۷) ان مفسروں کو قرآنی حقائق کی جستجو کم اور غیر متعلق اور غیر ضروری باتوں کی تلاش زیادہ تھی

---

[1] تفسیر جامع البیان

کی دُعا نکلے یا جو بوجھ اپنی تصنیف کا وہ پڑھنے والوں پر ڈال گئے ہیں اُس کی کوئی تلافی ہو سکے۔ بیشتر اسی قسم کی تفسیریں تھیں جو معدوم یا متروک ہوگئیں۔ کیونکہ یہ حقیقت ہے جس کو قرآن نے سکھلایا ہے۔ کہ "وَ اَمَّا مَا یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ" وہی چیز دنیا میں رہیگی جو لوگوں کے لئے نفع رساں ہوگی۔

جن لوگوں نے دماغ سے کام لیا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے خاص خاص عقیدوں کو موقع بے موقع قرآن کے ذریعہ سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور بعض نے محض جدت طبع دکھائی ہے مثلاً ابن فورک نے حضرت ابراہیم کے قول "لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ قلبی ان کے ایک دوست تھے۔ یا "کطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ" کی تفسیر میں بعضوں نے کہا ہے کہ سجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب کا نام تھا۔ حالانکہ تمام ائمۂ حدیث و تاریخ متفق ہیں کہ اس نام کا کوئی صحابی نہیں ہے۔ یا مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ کی تفسیر علی و فاطمہ اور لولو و مرجان کی تفسیر حسنین رضی اللہ عنہم یا الصّابرین وَالصادقین وَالقانتین والمنفقین والمستغفرین کی تفسیر میں صابر سے مراد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ صادق سے صدیق۔ قانت سے عمر فاروق۔ منفقین سے عثمان غنی اور مستغفرین سے حضرت علی رضی اللہ عنہم۔ غرض اسی طرح کی سینکڑوں آیات ہیں جو ان حضرات نے مسخ کی ہیں[۱]۔ ایسی تفسیروں سے سوائے انسانی تخیلات کے آسمانی پیغام کی ماہیت نہیں سمجھی جاسکتی۔

(۵) یہ مفسرین بالعموم قرآن میں نسخ کے قائل ہیں۔ چنانچہ بہت سی محکم اور یقینی آیتوں پر بھی نسخ کے احکام لگاتے چلے جاتے ہیں۔ بلکہ جن لوگوں نے ناسخ اور منسوخ پر کتابیں

---

[۱] تذکرۃ الموضوعات ص ۸۴

ہوسکتا بجنسہٖ اسی طرح ان تفاسیر و تراجم کے مطالعہ سے بھی کوئی شخص حقائق قرآنی کا عالم نہیں ہوسکتا۔

(۳) اکثر تفاسیر میں آیات و الفاظ کی تشریحات روایات سے کی گئی ہیں۔ اور تفسیری روایات کی بابت ہم لکھ چکے ہیں کہ ان کا بڑا حصہ خود محدثین کے نزدیک موضوع ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل نے جن کے اوپر حدیث کی امامت منتہی ہوئی کہہ دیا ہے کہ تفسیری روایتیں تمامتر بے اصل ہیں قصص میں اسرائیلیات لائی جاتی ہیں جو بیشتر ناقابل اعتبار ہیں۔ یہی حال اسباب نزول کی روایتوں کا ہے۔ قدیم مفسروں نے ان روایتوں کے سلسلۂ اسناد بھی لکھے تھے جن سے صحیح اور غیر صحیح کی تمیز ہوسکتی تھی مگر متاخرین نے ان کو بھی حذف کر دیا۔ اور اپنی تفسیروں میں ان روایات کو بلا اسناد کے نقل کرنے لگے جس کے باعث عوام میں ان کی حیثیت مسلمات کی سی ہوگئی اور بہت سی آیتوں کی غلط تفسیریں امت میں رائج ہوگئیں۔ یہی سبب ہے کہ جس قدر تفاسیر کی کثرت ہوتی گئی اسی قدر مسلمانوں کو قرآن کریم کی اصلی اور صحیح تعلیم سے بُعد ہوتا گیا۔ ان غلط تفسیروں کی بہت سی مثالیں ہم نے ایک جداگانہ مقالہ میں جمع کی ہیں جس کو امید ہے کہ جلد شائع کر سکینگے۔

(۴) ایک خاص شکایت یہ ہے کہ ان تفسیر نگاروں نے خود اپنے دماغوں سے بہت کم محنت لی ہے الّا ما شاء اللہ۔ زیادہ تر متقدمین ہی کی باتیں اور روایتیں نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ بعض بزرگ تو اس قسم کے گزرے ہیں جنہوں نے اپنی تفسیریں محض ثواب کا ذخیرہ اور جنت کا ذریعہ سمجھ کر لکھی ہیں یعنی تقرباً الی اللہ خدام قرآن میں داخل ہوگئے، بحالیکہ ان کی تفسیروں میں کوئی چیز ایسی نہیں ملتی جس پر کسی طالب قرآن کی زبان سے ان کے لئے مغفرت

طریقہ تفسیر کا متعین ہو سکے بلکہ وہ شاہ صاحب کے فہم قرآن کی نوعیت کو ظاہر کرتی ہیں اور بس۔

الغرض تفسیر قرآن کے اصول قطعاً مرتب نہیں ہو سکے ہیں۔ حالانکہ سب سے پہلا کام یہی تھا اسلئے یہ تمام تفاسیر جو لکھی گئی ہیں کسی علمی یا عقلی اصول پر مبنی نہیں ہیں۔ چنانچہ ایک ممتاز مفسر علامہ فناری کا قول نقل کر چکا ہوں کہ "تفسیر کے لئے بجز چند معمولی قاعدوں کے اصول مطلقاً نہیں ہیں جن پر اس کی جزئیات کا مدار ہو"[1]

(۲) ان مفسروں نے قرآن کی تفسیر کا جو طریقہ رکھا ہے وہ وہی ہے جس کے مطابق کسی انسانی کتاب کی تشریح کی جاتی ہے یعنی فاتحہ سے شروع کر کے ایک ایک آیت کی سلسلہ وار تفسیر لکھتے چلے جاتے ہیں اور خاتمہ تک پہونچا دیتے ہیں۔ اس طرح آیات اور الفاظ کے معانی کی شرح تو ضرور ہو جاتی ہے مگر قرآن سمجھ میں نہیں آتا۔ یعنی اس کی کوئی تعلیم حل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کی تعلیمات اس ترتیب اور ربط کے ساتھ نہیں بیان کی گئی ہیں جس طرح انسانوں کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہیں۔ بلکہ اس کی ہر تعلیم متعدد سورتوں اور آیتوں میں اس کے طول و عرض میں بتدریج اتاری گئی ہے۔ تاوقتیکہ کسی خاص مسئلہ کے متعلق تمام تعلیمات متفرق سورتوں سے نکال کر جمع نہ کر لی جائیں اور ان کو صحیح ترتیب کے ساتھ مرتب نہ کیا جائے اس مسئلہ کی پوری قرآنی تعلیم ہرگز سمجھ میں نہیں آسکتی۔ لہذا ان تفسیروں نیز ترجموں سے جو سلسلہ بسلسلہ آیات کے ساتھ چلتے ہیں قرآنی تعلیمات کی توضیح نہیں ہو سکتی۔ فہم قرآن کے لئے ان تفسیروں کی نوعیت تقریباً وہی ہے جو فن طب میں کتب مفردات کی ہے جن میں حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ دواؤں کے نام۔ خواص آثار اور بدل وغیرہ لکھ دئے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص ان کو پڑھ کر طبیب نہیں

[1] مرآۃ التفسیر ص ۷

تصنیف ہے۔ علےٰ ہذا اقسام القرآن، امثال القرآن، متشابہات القرآن مبہمات القرآن بلکہ آیات، الفاظ اور حروف قرآن کی تعداد وغیرہ تک کوئی عنوان ایسا نہیں ہے جس پر تصنیفیں نہ ہوں۔ یہاں تک کہ خواص القرآن یعنی آیات سے تعویذات۔ عملیات اور نقوش وغیرہ پر بھی تیمی، امام غزالی اور یافعی وغیرہ نے کتابیں لکھ ڈالی ہیں،

قرآنی علوم پر یہ کتابیں مفسروں کے لئے نہایت کارآمد ذخیرہ ہیں جن سے وہ اپنی تفسیروں میں مدد لیتے ہیں۔

نقائص تفسیر

گزشتہ صفحات میں ان خرابیوں کی طرف جو تفسیروں میں واقع ہوئیں ضمناً اشارات کئے گئے ہیں۔ اب میں ان کے بڑے بڑے نقائص کو تفصیل وار بیان کر دیتا ہوں:۔

(۱) سب سے پہلا نقص یہ ہے کہ ان مفسرین نے قرآن کی تشریح کے اصول مقرر نہیں کئے۔ علماء اصول نے جو قواعد لکھے ہیں اوّل تو وہ مخصوص قرآن فہمی کو پیش نظر رکھ کر نہیں مرتب کئے گئے ہیں بلکہ عام ہیں اور زیادہ تر ان کا تعلق الفاظ سے ہے، دوسرے ان کی بنا محض قیاس پر ہے جس میں ہر نقطہ پر اختلاف کی گنجائش اور غلطی کا احتمال ہے تیسرے وہ صرف چند قاعدے ہیں جو بالکل ناکافی ہیں۔ زمانۂ مابعد میں امام ابن تیمیہ نے جو ترجمان القرآن کے لقب سے مشہور تھے اس ضرورت کو محسوس کرکے اصول لکھنے شروع کئے مگر نامعلوم وجوہ سے صرف تمہید ہی لکھ کر رہ گئے۔ آخری زمانہ میں شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی نے اصول تفسیر میں ایک رسالہ فوز الکبیر لکھا ہے، لیکن اس میں صرف بعض ایسے مطالب کی مختصر تشریحات ہیں جن سے فہم قرآن میں مدد مل سکتی ہے، ان کو اصول نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ محدود ضوابط نہیں ہیں جن سے کوئی مخصوص

اور بقیہ نصف شیخ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ کی لکھی ہوئی ہے۔ اسی قسم کی مختصر تفسیر مدارک بھی ہے جو علامہ نسفی کی تالیف ہے اور بعض مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔ تفسیر بیضاوی کا ابتدائی حصہ سورہ بقرۃ تک بھی پرانے مدارس میں پڑھا دیا جاتا ہے۔ بیضاوی دراصل تین اہم علمی تفاسیر کا خلاصہ ہے۔ جہاں تک معانی و بیان کا تعلق ہے کشاف سے ماخوذ ہے متکلمانہ بحثیں تفسیر کبیر رازی سے اور حقائق و لطائف تفسیر راغب اصفہانی سے[1]

علوم قرآن جب سے مسلمانوں میں مختلف علوم کا رواج ہوا اسی وقت سے اہل فن نے قرآن کے ایک ایک شعبہ پر جداگانہ بحثیں شروع کیں اور ان کے متعلق کتابیں تصنیف کرنے لگے۔ مثلاً لغات القرآن۔ اعراب القرآن۔ بدائع القرآن۔ قصص القرآن۔ احکام القرآن اور حجج القرآن وغیرہ۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے الاتقان فی علوم القرآن میں ان علوم کی اسّی انواع کا شمار کیا ہے۔ اور ان کے اوپر جو مشہور تصنیفیں ہیں ان کو گنایا ہے۔ لیکن دراصل ان انواع کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہے اور ہر ایک بجائے خود ایک مستقل موضوع ہے جس پر تصانیف کے انبار ہیں۔ مثلاً الفاظ القرآن اس پر بہت سے علماء ادب و لغت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں سے ابو عبیدہ، ابو عمرو زاہد اور ابن درید کی کتابیں مشہور ہیں ان سب کا مجموعہ العزیزی کی کتاب ہے جس کو انہوں نے اپنے استاد ابوبکر ابن الانباری کی معیت میں پورے پندرہ سال کی محنت میں تیار کیا ہے۔ آخر میں راغب اصفہانی نے مفردات القرآن لکھی جو الفاظ قرآن کے متعلق سب سے مفید تر کتاب تسلیم کی گئی ہے۔

اسی طرح اعجاز القرآن پر امام خطابی، رمانی، زملکانی، فخر الدین رازی، ابن سراقہ اور ابوبکر باقلانی کی کتابیں ہیں۔ اِس زمانہ میں مصر کے نامور ادیب مصطفٰے صادق رافعی نے اپنی کتاب آداب العربیہ کی دوسری جلد پوری اسی عنوان پر لکھی ہے جو سب سے بہتر۔ جامع اور دلکش

لہ [illegible]

امام رازی نے ربط آیات کی طرف بھی جابجا اشارات کئے ہیں۔ مگر ہر جگہ اس کا خیال نہیں رکھا ہے۔ ان کے بعد علامہ شرف الدین ابو الفضل متوفی ۶۵۵ھ نے اپنی تفسیر میں جو بیس جلدوں میں ہے اور تفسیر مرسی کے نام سے مشہور ہے۔ ہر ہر آیت کے باہمی ربط اور اس کے وجوہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی۔ اسی عنوان پر شیخ علی مہائمی متوفی ۸۲۵ھ نے جن کا مزار بمبئی میں زیارت گاہ ہے اپنی تفسیر تبصیر الرحمٰن لکھی۔ پھر شیخ ابراہیم بقاعی متوفی ۸۸۵ھ نے تفسیر بقاعی تالیف کی جو فی الجملہ اس سے بہتر سمجھی گئی۔ اس آخری زمانہ میں مولانا حمید الدین فراہی بھی ربط آیات کے عنوان سے تفسیر نظام القرآن عربی زبان میں لکھ رہے تھے جو ان کے انتقال کر جانے کی وجہ سے پوری نہ ہو سکی۔ صرف اس کے بعض اجزاء شائع ہوئے ہیں۔

آیات کے علاوہ سورتوں کی ترتیب اور ان کے باہمی تناسب پر شیخ ابوحیان نے اپنی تفسیر البرہان فی مناسبۃ ترتیب سور القرآن لکھی ہے۔ شیخ ابو الفیض فیضی اکبرآبادی متوفی ۱۰۰۴ھ کی تفسیر سواطع الالہام کسی معنوی خوبی کے لحاظ سے نہیں بلکہ صرف اس وجہ سے قابل ذکر ہے کہ غیر منقوط الفاظ میں لکھی گئی ہے۔

موجودہ دور میں شیخ جوہری طنطاوی کی تفسیر مغربی علوم کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے۔ لیکن علمی لحاظ سے بہترین تفسیر شیخ محمد عبدہ کی ہے جس کی تکمیل ان کے شاگرد رشید علامہ سید رشید رضا مدیر رسالہ المنار مصر کر رہے تھے۔ مگر افسوس ہے کہ ابھی نصف قرآن تک بھی نہیں پہنچے تھے کہ سید صاحب موصوف انتقال کر گئے۔ اور یہ مفید تفسیر ناتمام رہ گئی۔

نصاب درس کے لئے علماء اہل سنت کو صحت مفہوم اور اختصار دونوں کا لحاظ رکھتے ہوئے سب سے بہتر تفسیر جلالین ملی جو نصف قرآن تک شیخ جلال الدین محلی متوفی ۸۶۴ھ

نویں صدی ہجری میں تفسیر علامہ مجدالدین فیروزآبادی صاحب قاموس متوفی ۸۱۷ھ
تفسیر امام بلقینی متوفی ۸۲۴ھ ،

اس کے بعد جو تفسیریں لکھی گئی ہیں وہ زیادہ تر انہیں تفسیروں کا خلاصہ یا التقاط ہیں۔ ان کے نام گنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ان چند تفسیروں کا ذکر ضروری ہے جو اپنی خصوصیات کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ہیں۔ ان میں سب سے مقدم ابن جریر طبری کی تفسیر ہے جس کی مختصر کیفیت ہم لکھ چکے ہیں۔ ہر زمانہ میں اہل علم اسی کو سب سے بہتر تفسیر تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔ گویا تشریح قرآن کے لحاظ سے وہی پہلی تفسیر ہے اور وہی آخری تفسیر ہے۔ آج تک کوئی تفسیر اس کے رتبہ کی نہیں لکھی جا سکی۔

دوسری تفسیر جس نے علما ادب میں شہرت حاصل کی کشاف ہے۔ اس کے مؤلف علامہ زمخشری بلاغت و معانی کے امام تھے۔ انہوں نے اسی نوعیت سے یہ تفسیر لکھی۔ لیکن زیادہ زور پہلے ہی پارہ کی تفسیر میں صرف کر دیا ہے۔ مگر اس میں اپنی فن دانی کا جو مظاہرہ کیا ہے وہ بے نظیر ہے۔

تیسری تفسیر جو علما معقول میں مقبول ہوئی امام فخرالدین رازی کی تفسیر کبیر ہے۔ اس میں طویل الذیل فلسفیانہ بحثیں ہیں۔ یہ اس زمانہ میں لکھی گئی جب عالم اسلامی میں منطق، فلسفہ اور علم کلام زیادہ رائج تھا۔ اس واسطے بہت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی لیکن اہل منقول نے اس کو پسند نہ کیا۔ کیونکہ علاوہ اس کے کہ اس میں بعض باتیں ان کے قدیم خیالات کے مطابق نہ تھیں ان کو آیات کے ساتھ ان متکلمانہ مباحث کا جو ان کے تحت میں لکھے گئے ہیں ربط نظر نہ آیا، یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے کہہ دیا کہ " رازی کی تفسیر میں سب کچھ ہے بجز تفسیر کے "۔

کتب تفسیر

امام ابن جریر طبری کے بعد جس قدر تفسیریں لکھی گئیں ان کو کون شمار کر سکتا ہے۔ صرف کشف الظنون میں جو ایک کتب خانہ کی فہرست ہے نوسو۹۰۰ تفسیریں نام بنام مندرج ہیں۔ نواب صدیق حسن خاں مرحوم نے اپنی کتاب اکسیر میں اس سے بھی زیادہ تفسیریں گنائی ہیں۔ اگر دنیا کے تمام کتب خانوں کی فہرستیں دیکھ کر ان کی تعداد لکھی جائے تو آج بھی یقیناً کئی ہزار تک پہونچے گی۔ اس موقع پر بہ ترتیب زمانہ چند مشہور تفسیروں کا نام لکھنا غیر مناسب نہ ہوگا۔

چوتھی صدی ہجری میں تفسیر ابو الحسن اشعری امام اہل سنت متوفی ۳۲۰ھ، تفسیر محمد بن علی ادفوی متوفی ۳۸۸ھ اس کا نام استغنا فی علوم القرآن ہے اور ایک سو بیس جلدوں میں ہے۔ تفسیر خلف بن احمد والی سیستان متوفی ۳۹۹ھ، یہ تفسیر سجستانی کے نام سے مشہور ہے اور سب سے بڑی تفسیر ہے۔

پانچویں صدی ہجری میں تفسیر ابن فورک متوفی ۴۰۶ھ، تفسیر ابن ابو طالب مکی متوفی ۴۳۷ھ تفسیر امام ماوردی متوفی ۴۵۰ھ، تفسیر ابو مسلم اصفہانی متوفی ۴۵۹ھ، تفسیر امام اسفرائینی متوفی ۴۷۱ھ، تفسیر امام الحرمین استاد امام غزالی متوفی ۴۷۸ھ، تفسیر راغب اصفہانی متوفی ۵۰۰ھ

چھٹی صدی ہجری میں تفسیر امام غزالی متوفی ۵۰۵ھ، جس کا نام یاقوت التاویل ہے اور چالیس جلدوں میں ہے، تفسیر امام بغوی محی السنۃ متوفی ۵۱۶ھ، تفسیر کشاف جار اللہ زمخشری متوفی ۵۲۸ھ، تفسیر امام ابن الجوزی بغدادی متوفی ۵۹۷ھ،

ساتویں صدی ہجری میں تفسیر امام رازی متوفی ۶۰۶ھ، تفسیر شیخ محی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ھ، تفسیر سخاوی متوفی ۶۴۳ھ، تفسیر بیضاوی متوفی ۶۸۲ھ

آٹھویں صدی ہجری میں تفسیر خازن شیخ علاؤ الدین علی بن محمد بغدادی متوفی ۷۲۵ھ، تفسیر بحر المحیط ابو حیان اندلسی،

اور تحریکوں سے متاثر اور ہر فرقہ کی تفسیر اس کے عقائد و خیالات کا آئینہ نظر آتی ہے۔

ان وجوہات سے اگرچہ تفسیروں میں وسعت تو بہت پیدا ہوگئی لیکن بیجا تاویلات کا بھی راستہ کھل گیا۔ اور اکثر فرقوں نے آیات قرآن کو اپنے خیالات کے مطابق اس طرح ڈھالنے کی کوششیں کیں جن کو معنوی تحریف کہنا بجا ہے۔ اس بے اعتدالی کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوئی کہ تفسیر کے اصول نہیں متعین کئے گئے۔ علماء اصول نے جو کچھ لکھا ہے وہ الفاظ کے استعمال کے متعلق چند عام قیاسی قاعدے ہیں جو بالکل ناکافی ہیں۔ علامہ فناری نے تصریح کی ہے کہ علم تفسیر میں بجز چند امور کے اصول مطلقاً نہیں ہیں جن پر اس کی جزئیات کا مدار ہو[1]

شرائط تفسیر متاخرین نے مفسر کے لئے کم سے کم پندرہ علوم جاننے کی شرط لگائی ہے لغت۔ اشتقاق۔ صرف۔ نحو۔ معانی۔ بیان۔ بدیع۔ قرأت۔ کلام (اصول دین)۔ اصول فقہ، اسباب نزول، قصص، ناسخ و منسوخ۔ فقہ اور حدیث[2]

لیکن یہ امر غور طلب ہے کہ یہ تمام علوم مسلمانوں میں دوسری بلکہ تیسری صدی ہجری میں رائج ہوئے ہیں جس سے پہلے ہی قرآن کریم کو حضرات صحابہ و تابعین اور تبع تابعین صحیح اور بہتر طریقہ سے سمجھتے رہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان علوم مشروطہ کا ماخذ خود قرآن ہے اُسی سے علماء نے ان کو نکالا ہے۔ پھر یہ فہم قرآن کے لئے شرط کیوں کر قرار دئے جاسکتے ہیں؟ غالباً ان لوگوں کا مقصد جنہوں نے ان علوم کو شرط گروانا ہے یہ ہوگا کہ ان سے فہم قرآن میں مدد ملتی ہے۔ ورنہ ان میں سے اکثر تو قیاسی علوم ہیں جن میں غلطی کے پہلو بھی نکل آتے ہیں۔ چنانچہ وہ مفسرین جن کی تفسیروں کو علماء نے قابل اعتراض قرار دیا ہے نہ صرف یہ کہ ان علوم سے اچھی طرح واقف تھے بلکہ اپنی تفسیروں میں ان کے اصول کو مرعی بھی رکھتے تھے۔

ل۔ مرآۃ التفسیر ص ۶

ل۔ اتقان ج ۲ ص ۱۸۷

روایات درج کر دی گئی ہیں۔ لیکن چونکہ سند ہر روایت کی اس کے ساتھ ہے اس وجہ سے جانچنا نہایت آسان ہے۔ امام ابن تیمیہ کے شاگرد رشید حافظ ابن کثیر نے اسی کا خلاصہ اور تنقیح کر کے اپنی تفسیر مرتب کی ہے۔

علمی تفسیریں

اب تک جس قدر تفسیریں لکھی گئی تھیں وہ خالص منقولی تھیں یعنی روایات کا مجموعہ۔ لیکن چوتھی صدی ہجری میں مسلمانوں میں مختلف قسم کی علمی تحریکات پیدا ہو گئی تھیں۔ صرف و نحو۔ بلاغت و معانی۔ فقہ و اصول۔ منطق و فلسفہ۔ کلام و تصوف وغیرہ کا عام رواج ہو چکا تھا۔ ان علوم کے حاملین نے جو تفسیریں لکھیں ان میں بیشتر اپنے فنی زاویۂ نظر سے الفاظ و آیات کی تشریح میں بحثیں شروع کیں۔ اور روایات کے ساتھ ساتھ اجتہاد کا دروازہ بھی کھول دیا۔ علاوہ بریں نئے نئے مذہبی فرقے بھی پیدا ہو گئے تھے۔ ان اہل مذاہب نے بھی اپنے اپنے عقائد و خیالات کے مطابق آیات کی تفسیریں کیں جن کی وجہ سے اختلافات کی بہت کثرت ہو گئی۔ اور تفسیروں کی نوعیتیں متعدد ہو گئیں۔ مثلاً زجاج اور کسائی وغیرہ نے جو صرف و نحو کے امام تھے اپنی تفسیروں میں خصوصیت کے ساتھ لفظی تصرفات اور وجوہ اعراب سے بحثیں کیں۔ ثعلبی اور ابن اثیر نے جن کو تاریخ کا ذوق تھا قصص کی تفصیلوں کی طرف رجحان رکھا۔ فقیہ ابو اللیث سمرقندی اور علامہ قرطبی نے فروعات فقہیہ پر آیات سے استدلال میں توجہ صرف کی۔ ابو مسلم اصفہانی اور زمخشری نے معتزلی عقائد کے اثبات کی کوشش کی۔ اسفرائینی اور رازی نے اشعری اصول کے مطابق متکلمانہ بحثیں لکھیں۔ عبد القاہر جرجانی اور ابو ھلال عسکری نے بلاغت و معانی کے لطائف ظاہر کئے۔ محی الدین ابن عربی اور واحدی وغیرہ نے تصوف کا رنگ بھرا۔ اور شیعہ مفسروں نے آیات کو اپنے مذہبی خیالات کے مطابق بنانے سے سروکار رکھا۔ غرض اس وقت سے لے کر مفتی محمد عبدہ اور سرسید احمد خاں تک ہر زمانہ کی تفسیر اس زمانہ کی علمی بحثوں

ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے مگر محدثین نے دونوں کو صحیح کہا ہے[۵۱]

مکمل تفسیریں

تیسری صدی ہجری کے اواخر اور چوتھی صدی ہجری میں پورے قرآن کی تفسیریں لکھی گئیں۔ مثلاً تفسیر ابن جریر طبری متوفی ۳۱۰ھ، تفسیر ابن منذر متوفی ۳۱۸ھ، تفسیر ابن ابی حاتم متوفی ۳۲۷ھ، تفسیر امام حاکم متوفی ۳۵۹ھ، تفسیر ابن حبان متوفی ۳۶۹ھ وغیرہ

ان میں سے ہر ایک نے صحابہ۔ تابعین اور ان کے بعد کے علماء سے روایات درج کی ہیں۔ خود اپنی طرف سے کوئی بات نہیں لکھی ہے بجز ابن جریر طبری کے جن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر آیت کو نقل کرنے کے بعد اس کے ایک ایک لفظ کے معانی لکھتے ہیں۔ متقدمین کے جو اختلافات ہوتے ہیں ان کو اسناد کے ساتھ درج کرتے ہیں۔ پھر خود ان میں سے ایک کو ترجیح دے کر اس کے وجوہ لکھ دیتے ہیں۔ الفاظ سے گزر کر آیات کے مفہوم کے متعلق بھی ان کا رویّہ بعینہٖ یہی ہے۔ کہیں کہیں استنباط مسائل اور وجوہِ اعراب سے بھی بحث کرتے ہیں۔ الغرض ان کی تفسیر اسلام میں پہلی تفسیر ہے جس میں مؤلف نے اپنی دماغی کوشش اور ذہنی کاوش سے بھی کام لیا ہے، اور ہر موقع پر اس کی شخصیت نظر آتی ہے، در اصل ان کی تفسیر اس کل قرآنی علم کا مجموعہ ہے جو اس وقت تک علماءِ اسلام کے پاس تھا۔ امام نووی نے لکھا ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ ابن جریر طبری جیسی تفسیر کسی نے نہیں لکھی۔ امام ابو حامد اسفرائینی کا قول ہے کہ اگر کسی نے چین تک کا سفر کر کے بھی تفسیر طبری کو حاصل کر لیا تو کوئی بڑی زحمت نہیں اٹھائی[۵۲] آج روئے زمین پر پورے قرآن کی سب سے پہلی تفسیر یہی ہے۔ یہ ام التفاسیر بولی جاتی ہے کیونکہ زمانۂ مابعد میں جتنی تفسیریں لکھی گئیں سب کی سب اسی سے ماخوذ ہیں۔ اس میں خرابی صرف یہ ہے کہ رطب و یابس ہر قسم کی

۵۱۔ اتقان ج ۲ ص ۱۹۹ ۔ ۵۲۔ مرآۃ التفسیر ص ۳۸ ۔

بن ابی طلحہ عن ابن عباس" ہے۔ مگر جملہ حفاظ حدیث کا اجماع ہے کہ علی بن ابی طلحہ کی لقا حضرت ابن عباس سے ثابت نہیں ہے۔ وہ جو کچھ ان کے نام سے کہتے ہیں در اصل مجاہد اور سعید بن جبیر کی روایتیں ہوتی ہیں۔ دوسرا طریق جس کو محدثین نے شیخین یعنی امام بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق تسلیم کیا ہے " قیس عن عطار بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس" ہے۔ مگر اس سلسلہ سے صرف چند ہی روایات ہیں۔ باقی دوسرے تمام طرق مجروح ہیں۔ جو یبر عن ضحاک سخت ضعیف سلسلہ ہے۔ ابن جریج نے جو کچھ روایت کیا ہے اس میں صحت کا خیال ہی نہیں رکھا۔ کلبی کی روایتیں سب سے زیادہ کمزور ہوتی ہیں اور اس کے ساتھ جب مروان بن محمد بھی شامل ہو جائے تو یہ سلسلہ سرتاپا کذب ہو جاتا ہے[1]

یہی وجوہات ہیں جن کی بنا پر بعض اکابر ائمہ نے تفسیری روایتوں کی صحت کا سرے سے انکار ہی کر دیا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل کا جو جرح و تعدیل کے امام اور بخاری و مسلم کے استاد ہیں قول ہے کہ تین کتابیں ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں، مغازی، ملاحم اور تفسیر[2] ہرچند کہ امام موصوف کے اس قول میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے لیکن ان کے تلامذہ نے کہا ہے کہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ بیشتر حصہ ان روایات کا ناقابل اعتماد ہے۔ غالباً اس تاویل سے ان کا منشا یہ ہے کہ ائمہ حدیث نے جن تفسیری روایتوں کو اصول حدیث کے مطابق صحیح قرار دیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جو روایتیں صحیح قرار دی گئی ہیں ان میں بھی تنقید کی ضرورت ہے۔ مثلاً القناطیر المقنطرہ کی تفسیر میں امام حاکم نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ قنطار ایک ہزار اوقیہ کا ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ بارہ ہزار اوقیہ کا۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے صرف

---

[1] اتقان ج ۲ ص ۱۹۵ ◆ [2] تذکرۃ الموضوعات للشیخ محمد طاہر ص ۸۲ ◆

محمد بن سائب کلبی، السّدی۔ محمد بن مروان۔ بشر بن عمارہ اور عوفی وغیرہ جن سے زیادہ تر یہ روایتیں آئی ہیں جانچنے سے کمزور بلکہ بعض ان میں سے وضاع نکلے[۱]

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ صحابہ کرام میں حضرت علی اور عبداللہ بن عباس کے نام سے تفسیر کی روایتیں زیادہ آئی ہیں اور یہی رواۃ کی کمزوری کی وجہ سے عام طور پر موضوع اور مجہول نکلیں جس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت علی کے شیعہ کی کثرت تھی جو انہیں اقوال کو زیادہ احترام اور قبولیت کی نظر سے دیکھتے تھے جو ان کے نام کے ساتھ منسوب ہوں۔ اس لئے شیعہ رواۃ بیشتر انہیں کے نام سے روایتیں کرتے تھے۔ بلکہ جو بات ان کے ذہن میں ایسی آتی تھی جس سے حضرت علی کا علمی رتبہ ظاہر ہو اس کو بھی انہیں کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔ چنانچہ ابن ابی جمرہ نے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں اگر چاہوں تو صرف فاتحہ کی تفسیر سے ستر اونٹوں کا بوجھ تیار کر دوں[۲]۔ وضع کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حضرت علی کے نام سے جو روایات کی گئی ہیں ان کی کل تعداد ۶۸۶ ہے جن میں سے ائمہ حدیث کے نزدیک اصول کی رو سے صرف پچاس صحیح ہیں[۳]

حضرت ابن عباس جن کی نسل سے خلفاء عباسیہ تھے مقربین بارگاہ کا مخصوص موضوع تھے۔ قرآن کریم کی کوئی آیت بلکہ کوئی لفظ خالی نہ ہوگا جس کی تفسیر میں ان سے روایت نہ کی گئی ہو ان کی کل روایتوں کی تعداد ۱۶۶۰ ہے[۴] جن میں سے امام شافعی کے قول کے مطابق زیادہ سے زیادہ سو ایسی ہیں جو صحیح مانی گئی ہیں[۵]

ابن عباس سے روایت کے جتنے طرق ہیں ان میں سب سے معتبر طریقہ ابن صالح عن علی

---

[۱]۔ مرآۃ التفسیر ص ۷۰ سے ۸۲ تک ۔ [۲] فجر الاسلام ص ۲۳۸ ۔ [۳]۔ الملل والنحل لابن حزم ج ۴ ص ۱۳۷ ۔ [۴] مرآۃ التفسیر ص ۱۳ ۔ [۵] اتقان ج ۲ ص ۱۹۵ ۔

قلمبند کر لیتے تھے۔ بڑا حصہ اسرائیلیات کا ہوتا تھا جس کی وجہ ہم پہلے ظاہر کر چکے ہیں۔ اس طبقہ میں ان روایات کے بطلِ کبیر ابن جریج ہیں جن کی نسبت بعض ائمہ جرح و تعدیل نے تصریح کی ہے کہ روایتیں وضع کرتے تھے۔[1] یہ ۸۰ھ میں اسلام لائے تھے اور ۱۵۰ھ میں انتقال کر گئے۔ امام ذہبی نے لکھا ہے کہ رومی الاصل تھے۔ اور امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ ابن جریج نے ۹۰ عورتوں سے متعہ کیا تھا۔[2] ابن خلکان کے بیان کے مطابق سب سے پہلی تفسیر اسلام میں انھوں نے ہی مدون کی۔ تبع تابعین کا سلسلہ دوسری صدی ہجری کے خاتمہ تک پہونچتا ہے۔ اس کے بعد ان کے شاگردوں کا زمانہ آتا ہے۔ اس عہد یعنی تیسری صدی ہجری میں تدوین کتب عام ہوگئی۔ اسی میں صحاح ستہ لکھی گئیں جن میں تفسیر کی روایتیں کتاب التفسیر کے عنوان سے سورتوں کی ترتیب پر جمع کی گئی ہیں۔ ان کا بھی عام انداز وہی ہے جو ان کے اساتذہ کا تھا۔ یعنی انھوں نے جستہ جستہ الفاظ و آیات قرآن کے متعلق متقدمین سے جو روایتیں سنی ہیں ان کو درج کر دیا ہے۔ یہ روایتیں بالعموم صحابہ کرام یا ان کے تلامذہ کی ہیں خال خال ہیں جو رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہیں۔ کتب صحاح ستہ کے تفسیروں کے یہ ابواب اس قدر مختصر ہیں کہ کسی سورہ کے ایک یا دو لفظوں اور کسی سورہ کی صرف ایک یا دو آیتوں کے متعلق روایات درج کی گئی ہیں۔ اگرچہ یہ روایات قرآن کی تفسیر کے لئے نہایت اہمیت رکھتی ہیں مگر خود ان سے ان کا کوئی گوشہ بھی سیراب نہیں ہوتا۔

تنقید تفسیر

زیادہ تر اسی زمانہ یعنی تیسری صدی ہجری میں ائمہ جرح و تعدیل نے راویوں اور روایتوں کی تنقید کی۔ تفسیری روایات کا بڑا حصہ بوجہ ان کے رواۃ کے ضعف کے مشکوک ثابت ہوا۔ کیونکہ ضحاک بن مزاحم، مقاتل بن سلیمان، ابو صالح مصری

---

[1] فجر الاسلام ص ۲۴۲

[2] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۵۴

دوسرے وہب بن منبہ، یہ بھی یمن کے یہودی مگر فارسی الاصل تھے۔ ان کی وفات صنعاء میں سنہ ۱۱۰ھ میں ہوئی۔ اسرائیلیات میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ علماء ثقات مثلاً ابن قتیبہ یا امام نووی وغیرہ نے ان کی کوئی روایت اپنی کتابوں میں درج نہیں کی۔ ابن جریر طبری نے اگرچہ ان سے قطعی پرہیز تو نہیں کیا ہے مگر بہت کم روایتیں لی ہیں۔ لیکن ثعلبی وغیرہ نے انبیاء کے قصوں میں زیادہ تر انہیں کی مرویات درج کی ہیں [۵]

یہاں اس حقیقت کا بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں عرب کے ہر حصہ سے زیادہ یہودی ثقافت یمن میں شائع تھی۔ یہی وجہ ہوئی کہ وہاں کے اہل کتاب مسلمانوں سے اس قسم کی روایتیں زیادہ منقول ہوئیں۔

اتباع تابعین اس طبقہ میں بالعموم حاملین روایت کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی۔ ان میں سے جن کے نام تفسیر کے ساتھ مشہور ہوئے حسب ذیل ہیں:-

عطا بن دینار متوفی سنہ ۱۲۶ھ، مقاتل بن سلیمان متوفی سنہ ۱۵۰ھ، سفیان ثوری متوفی سنہ ۱۶۱ھ وکیع بن الجراح متوفی سنہ ۱۹۶ھ، سفیان بن عُیینہ متوفی سنہ ۱۹۸ھ، نیز ابن جریج، اسحاق بن راہویہ، آدم بن ایاس، عبدالرزاق، اور امام مالک وغیرہ

اس طبقہ کے لوگوں نے تفسیر پر کتابیں بھی مدون کرنی شروع کیں چنانچہ تاریخوں میں ان میں سے بعض تفاسیر کا ذکر ہے، مثلاً تفسیر ابن جریج، تفسیر سفیان بن عُیینہ، تفسیر وکیع بن الجراح، تفسیر شعبہ، تفسیر ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہ۔ مگر یہ سب کی سب فنا ہو گئیں اور ان میں سے کوئی بھی امت کے ہاتھوں میں باقی نہیں رہی۔

ان کا طریقہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اپنے شیوخ سے جو روایتیں قرآن کی تفسیر میں سنتے ان کو

---

[۵] فجر الاسلام ص ۱۹۰

وغیرہ اس طبقہ کے علماء تفسیر میں ممتاز ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ تفسیر کا علم زیادہ علماء مکہ میں تھا جو حضرت ابن عباس کے شاگرد تھے۔ مثلاً عکرمہ، مجاہد اور عطاء پھر اہل کوفہ میں جو حضرت ابن مسعود کے اصحاب تھے جیسے حسن بصری اور مسروق وغیرہ،

اس عہد میں اسرائیلیات میں بہت اضافہ ہوا۔ کیونکہ عوام کا رجحان ان کی طرف بڑھ گیا تھا اور وہ اس کو علمی تحقیق سمجھنے لگے تھے کہ قرآن میں جن انبیاء اور اقوام کے قصص ہیں ان کے متعلق مزید حالات کا پتہ لگائیں۔ اس لئے جزئی سے جزئی اور چھوٹی سے چھوٹی باتیں بھی دریافت کرنے لگے۔ مثلاً سفینۂ نوح کی مقدار اور وسعت۔ اس میں جن جانداروں کے جوڑے لادے گئے تھے ان کے اقسام۔ حضرت ابراہیم کے قصہ میں چاروں پرندوں کے انواع۔ حضرت خضر کے ذکر میں غاصب بادشاہ کا خاندان اور اس بچہ کا نام و نسب جس کو خضر نے قتل کیا تھا۔ حضرت یوسف نے جن گیارہ ستاروں کو خواب میں دیکھا تھا ان کے نشانات و مقامات۔ حضرت موسٰے کے واقعہ میں ان کی بیوی کے متعلق تحقیق کہ وہ حضرت شعیب کی چھوٹی بیٹی تھیں یا بڑی۔ پھر یہ کہ انھوں نے آٹھ یا دس سال کی دونوں مدتوں میں سے کون سی مدت پوری کی۔ اصحاب کہف کے نام اور ان کے کتے کے رنگ و نسل غرض اسی قسم کے سینکڑوں بلکہ ہزاروں امور کی بابت جن کو قرآن کریم نے لایعنی اور غیر ضروری ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا بحث و تفتیش کرنے لگے۔ یہی معلومات روایات کے ذریعہ سے پھیلیں اور جب تفسیریں مدون ہوئیں تو ان میں درج کی گئیں۔ ان روایات کا سب سے بڑا مرجع دو شخص ہیں ایک کعب بن ماتع جو یمن کے یہودی تھے۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اسلام لائے اور مدینہ میں رہنے لگے۔ یہ کعب احبار کے نام سے مشہور ہیں۔ ان سے حضرت ابن عباس اور ابوہریرہ کے توسط سے زیادہ روایتیں آئی ہیں۔

زیادہ تر بے بنیاد افسانے ہوتے تھے اس وجہ سے حضرت علی نے اپنے زمانہ میں قصہ گویوں کو مسجدوں میں بیٹھنے کی ممانعت کردی بجز حسن بصری کے کہ وہ سچائی کا خیال رکھتے تھے[۵]

تابعین عہد صحابہ کے بعد روایت تفسیر میں مندرجہ ذیل حضرات نے زیادہ شہرت پائی :-

عکرمہ مولے ابن عباس جو ان کے مخصوص ترین شاگرد بھی تھے۔ یہ اپنے آقا یعنی عبداللہ بن عباس۔ نیز حضرت عائشہ اور ابو ہریرہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ۱۰۵ھ میں وفات پائی۔

عطاء بن رباح۔ یہ حضرت عثمان، اسامہ بن زید، حضرت عائشہ، ام سلمہ، ابو ہریرہ اور بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ علماء مکہ میں فتوے کی ریاست انہیں پر منتہی تھی ۱۱۴ھ میں وفات پائی۔

ضحاک بن مزاحم خراسانی۔ یہ حضرت ابن عباس۔ ابن عمر۔ زید بن ارقم اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ان کی تاریخ وفات ۱۰۵ھ ہے۔

سعید بن جبیر کوفی۔ یہ ابن عباس۔ عدی بن حاتم اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ۹۵ھ میں حجاج بن یوسف کے حکم سے قتل کیے گئے۔

مجاہد بن جبر یہ بھی حضرت ابن عباس کے شاگرد ہیں اور زیادہ تر انھیں سے روایت کرتے ہیں ۱۰۳ھ میں مکہ میں عین سجدہ کی حالت میں وفات پائی۔

حسن بصری۔ یہ انس بن مالک، جندب بن عبداللہ اور بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ۱۱۰ھ میں انتقال فرمایا۔

ان کے علاوہ امام مسروق، زید بن اسلم، قتادہ، ابوالعالیہ، ربیع بن انس اور عوفی

---

[۵]۔ فجر الاسلام ص ۱۸۸

سے مدینہ پہونچے۔ وہاں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر اسلام لائے حضرت عثمان کی خلافت میں مدائن میں وفات پائی[۱]

جس طرح حضرت بلال کو حبشیوں نے اور حضرت صہیب کو رومیوں نے اپنا قومی افتخار اور نمونہ بنایا اسی طرح اہل فارس نے اسلام لانے کے بعد حضرت سلمان فارسی کو اپنی قوم کا پیشرو قرار دیا۔ ان کے حالات میں غیر معمولی باتیں بڑھائیں اور ان کی طرف بہت سی روایتیں منسوب کیں۔ بالخصوص صوفیہ عجم نے جن میں سے اکثر اپنا سلسلۂ ارادت ان تک پہونچاتے ہیں۔

تیسرے صحابی جن سے اس قسم کی روایتیں آئی ہیں حضرت تمیم داری ہیں جو ۹ھ میں مدینہ میں آکر مسلمان ہوئے تھے۔ یہ نصارائے یمن میں سے تھے۔ اور قصہ گوئی کرتے تھے۔ یعنی گذشتہ انبیاء اور اقوام کے حالات سناتے تھے۔ حضرت عمر کی خلافت میں ان سے قصہ گوئی کی اجازت طلب کی مگر انھوں نے منظور نہیں فرمایا۔ آخر میں ان کے بہت اصرار کی وجہ سے صرف اس قدر اجازت دی کہ جمعہ کے دن اس سے پہلے کہ میں جماعت کے لئے لئے نکلوں تم قصے سنا لیا کرو۔ حضرت عثمان کے عہد میں ان کو ہفتہ میں دو دن کی اجازت مل گئی[۲] جساسہ اور دجال کی روایتیں انہیں سے مروی ہیں۔

اس قصہ گوئی کی دو صورتیں ہوتی تھیں ایک قصص عامہ کہ قصاص مسجد میں مسلمانوں کے مجمع میں بیٹھ کر ان کو دوسری قوموں کے وہ حکایات اور حالات سناتا جو اس نے اپنے بزرگوں سے سنے تھے۔ دوسری قصص خاصہ جو کسی مخصوص بڑے آدمی کے سامنے بیان کئے جاتے تھے[۳] عہد صحابہ ہی میں قصہ گوئی کا رواج عوام کی دلچسپی کی وجہ سے بہت بڑھ گیا۔ اور چونکہ یہ قصے کذب آمیز بلکہ

---

[۱] طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۵۳ [۲]۔ اصابہ ج ۱ ص ۱۸۴

[۳] خطط مقریزی ج ۲ ص ۲۵۳

لکھا ہے کہ :-

"بالعموم عرب نہ پہلے سے اہل کتاب تھے نہ علم رکھتے تھے۔ ان کے اوپر بدویت غالب تھی۔ جب اُن کو موجودات کے اسباب، ابتدائے تخلیق، اور امم سابقہ کے حالات وغیرہ کے جاننے کا شوق ہوتا تو اُن اہل کتاب سے جو مسلمان ہو گئے تھے دریافت کرتے۔ یہ بھی زیادہ تر انہیں کی طرح بدوی تھے۔ اور ان امور کو اسی قدر جانتے تھے جس قدر عوام اہل کتاب۔ انہیں کے بیانات لوگوں سے منقول ہو کر آیات کی تفسیروں میں داخل ہو گئے۔ اور بوجہ اس کے کہ ان کا تعلق احکام شرعیہ سے نہ تھا تدوین کے وقت مفسروں نے مسامحت سے کام لے کر ان کی تنقید کی طرف توجہ نہیں کی اور انہیں کو کتب تفاسیر میں درج کر دیا[1]"

عہد رسالت میں اہل کتاب میں سے جو حضرات اسلام لائے تھے ان میں سے سب سے پہلے یہودی عالم جن کو قرآن کریم نے " اَوَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ اٰيَةً اَنْ يَّعْلَمَهٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ" کہہ کر اہل علم میں شمار کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن سلام ہیں جو ہجرت نبوی کے بعد ہی مدینہ میں اسلام لائے۔ ان کا انتقال سنہ ۴۳ھ میں ہوا۔ ان سے حضرت ابوہریرہ اور انس بن مالک نے روایت کی ہے۔

دوسرے حضرت سلمان فارسی ہیں۔ یہ اصلاً مجوس بلکہ ایک آتشکدہ کے متولی کے عزیز فرزند تھے۔ گھر سے نکل کر ملک شام میں گئے وہاں عیسائیت اختیار کر لی۔ ایک مدت تک نصیبین اور اس کے بعد عموریہ میں رہے اور آسمانی کتابوں کا علم حاصل کیا۔ پھر عرب کی طرف آئے وادی القرٰے میں بنی کلب نے غداری سے اُن کو غلام بنا لیا اور فروخت کر ڈالا۔ قسمت کی یاوری

[1] - مقدمہ ص ۳۶۷

عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم قرآن میں تدبر اور تفکر کو ضروری سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک جو چیز ناجائز تھی وہ یہ تھی کہ بلا حقیقت کو پہونچے اور اچھی طرح سمجھے ہوئے آیات کی تفسیر کی جائے۔ یا بعض اہل مذاہب مثلاً خارجی، شیعہ۔ قدری۔ مرجی وغیرہ جو اس وقت پیدا ہو چکے تھے ان کے عقائد کے مطابق تاویل کی جائے۔[1]

اُس زمانہ میں تفسیر کے لئے عربی زبان، جاہلیت کے رسوم و عادات جن کو قرآن نے مٹایا ہے۔ عہد رسالت کے واقعات جن کا تعلق قرآن سے ہے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اقوال، اعمال، اور قضایا وغیرہ کا جاننا ضروری تھا۔ اُنھیں کی مدد سے آیات کی تشریح کرتے تھے۔

اسرائیلیات

قرآن میں دینی تعلیم کے علاوہ ایسے تاریخی حقائق بھی مذکور ہوئے ہیں جن کا علم اصلاح نفوس بشری کے لئے ضروری ہے مثلاً عالم کی تکوین، آدم کی پیدائش، اور انبیاء سابقین اور اقوام گزشتہ کے واقعات۔ اور انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ جب کسی شئے کا ذکر سنتی ہے تو اس کے متعلق مزید معرفت کی خواہش اس میں پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے عہد صحابہ میں لوگ ان امور کو ان علماء اہل کتاب سے جو اسلام لا چکے تھے دریافت کرتے تھے۔ خود حضرت ابن عباس حبر امت بھی ابن جریر طبری کے بیان کے مطابق کعب احبار کے پاس بیٹھتے اور ان کی روایتوں کو اخذ کرتے تھے۔ اگرچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے آگاہ کر دیا تھا کہ "اہل کتاب کے اقوال کی نہ تصدیق کرو نہ تکذیب" مگر چونکہ ان امور کا تعلق اعمال شریعت کے ساتھ نہ تھا اس وجہ سے اُن کے لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا گیا اس طرح پر اہل کتاب کی روایتیں بھی تفسیر قرآن میں شامل ہو گئیں۔ علامہ ابن خلدون نے

---

[1] ۔ فجر الاسلام ص ۲۳۵

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر کے آخری رمضان میں قرآن کا جو دَور فرمایا تھا اس میں شریک تھے جس کی وجہ سے عہد صدیقی میں جب قرآن ایک کتاب کی شکل میں جمع کیا گیا یہی اس کے جامع قرار پائے۔ حضرت عبداللہ بن عباس ان کی رکاب تھاما کرتے تھے اور کہتے تھے کہ علماء کی تکریم اسی طرح کرنی چاہیئے۔ ۴۸ھ میں وفات پائی۔

مگر ان دونوں حضرات یعنی ابی بن کعب اور زید بن ثابت سے تفسیریں کم مروی ہیں،

سب سے زیادہ روایتیں حضرت عبداللہ بن عباس سے آئی ہیں جن کا لقب بوجہ قرآن دانی کے حبرِامت اور ترجمان القرآن تھا۔ ان کے حق میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگی تھی کہ اَللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِی الدِّیْنِ وَعَلِّمْهُ التَّاوِیْل " اے اللہ اس کو دین کی فقاہت اور قرآن کی فہم عطا فرما۔

یہ اگرچہ صغار صحابہ میں سے تھے۔ مگر حضرت عمر اُن کی عقل و فراست اور قرآن فہمی کی وجہ سے ان کو اپنی مجلس شورے میں شریک رکھتے اور مشکل امور میں رائے لیتے تھے۔ ان کا انتقال ۶۸ھ میں ہوا۔

ان حضرات کے علاوہ ابو موسےٰ اشعری۔ عبداللہ بن عمر۔ عبداللہ بن زبیر۔ جابر بن عبداللہ ابو ہریرہ۔ انس بن مالک اور ام المومنین حضرت عائشہ و بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی تفسیریں منقول ہوئی ہیں۔

اکثر صحابہ کرام بہ نظر احتیاط انہیں معانی پر اکتفا کرتے تھے جو بعض الفاظ یا آیات قرآن کی تشریح کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے مسموع ہوئے تھے۔ خود قرآن کی تفسیر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے تھے۔ چنانچہ ابن سیرین نے کہا ہے کہ میں نے عبیدہ سے ایک آیت کی تفسیر پوچھی تو انھوں نے کہا کہ اللہ سے ڈرو اور سیدھے چلے چلو۔ لیکن بعض صحابہ مثلاً ابن مسعود اور ابن

بن کعب، زید بن ثابت، اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم ہیں۔ اُن میں سے حضرات شیخین سے بوجہ ان کے تقدم عہد اور اُمورِ اُمّت میں مشغولیت کے نہایت کم روایتیں ہیں۔ حضرت عثمان اگرچہ قرآن سے اس قدر شغف رکھتے تھے کہ رات کا بڑا حصّہ کھڑے ہوکر اس کی تلاوت میں گزارا کرتے بلکہ کبھی کبھی خشوع وخضوع میں جب محویت کا عالم طاری ہوجاتا تو ایک ہی آیت کو بار بار گھنٹوں تک دہراتے رہتے مگر تفسیر کی روایتیں ان سے بھی بہت کم مروی ہیں۔ زیادہ روایتیں حضرت علی سے کی گئی ہیں جو شوق دلاتے رہتے تھے کہ لوگ قرآن سیکھیں اور سمجھیں۔ اور اپنے خطبوں میں فرمایا کرتے تھے کہ تم کو کتاب اللہ کی بابت جو کچھ پوچھنا ہے میری زندگی ہی میں مجھ سے پوچھ لو۔ کیونکہ میں علم رکھتا ہوں کہ کون سی آیت کہاں اتری، کب اتری، اور کس کی بابت اتری۔ اور دربار نبوی میں مَیں سوال کی جرأت بھی زیادہ رکھتا تھا[۱]

حضرت عبداللہ بن مسعود سے بھی زیادہ روایتیں آئی ہیں جو سابقین اولین میں سے تھے اور جن کا لقب بوجہ اس کے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اکثر حاضر رہتے اور آپ کی نعلین بھی اُٹھاتے تھے صاحب النعلین تھا۔ انھوں نے خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قرآن کی ستّر سورتیں یاد کی تھیں اور اپنے تمام انداز عمل میں آپ کے ساتھ سب سے زیادہ مشابہت پیدا کرلی تھی۔ ان کی وفات ۳۳ھ میں ہوئی۔

حضرت اُبی بن کعب خزرجی انصاری عہد رسالت میں کاتب وحی تھے۔ اور صحابہ میں سید القراء اور قرآن کے عالم مانے جاتے تھے۔ حضرت عثمان کے عہد میں انتقال فرمایا۔ اور انھوں نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔

حضرت زید بن ثابت کاتب دربار رسالت نجبار انصار اور علماء قرآن میں سے تھے۔ اور

۱۔ مرآۃ التفسیر ص ۹

فائدے حاصل کرتی رہتی ہیں، یہ کتاب بھی کبھی ختم ہو جانے اور تھک جانے والی نہیں ہے۔ بلکہ انسانی نسلوں کی قیامت تک رہنمائی کرتی رہیگی اور ہر زمانہ اور ہر ماحول میں ان کے سامنے ہدایت کی راہیں کھولے گی۔ اس کا دعوے ہے

اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ ۲۷/۸۱ وہ نہیں ہے مگر سارے عالموں کے لئے نصیحت

یعنی جملہ بنی نوع انسان کے لئے خواہ وہ کسی عالم، کسی ماحول، کسی زمان اور کسی مکان میں ہوں۔

سورۂ نحل میں ہے

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۸۹/۱۶ اور ہم نے تجھ پر کتاب اُتاری جو ہر شے کی تشریح ہے

دوسرے مقام پر " تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ " کی بجائے " تَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ " اس کی صفت بیان کی گئی ہے۔ اس ہر شے کے تبیان اور تفصیل کے لفظ سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کتاب میں ایسے حقائق مستمرہ کی تشریح ہے جن سے ہمیشہ انسانی نسلیں ہدایت کی راہیں نکالتی رہینگی۔

یہی وجہ تھی کہ عہد رسالت میں فقہاء صحابہ اس کی آیات میں تدبّر کرتے تھے اور بعض امور کو جو ان کے سامنے فی الجملہ واضح نہیں ہوتے تھے خود رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرتے تھے۔ لیکن بہت کم۔ کیونکہ کثرت سوال کی آفتوں سے وہ اچھی طرح واقف تھے۔

علامہ سیوطی نے اپنی مفید کتاب الاتقان فی علوم القرآن کی آخری فصل میں ان تمام تفسیری روایتوں کو جمع کر دیا ہے جو صحابہ کے توسط سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے آئی ہیں۔ وہ کُل کی کُل اُن کی کتاب کے بیس صفحوں سے بھی کم ہیں۔ اور تنقید صحیح کے بعد تو بہت ہی تھوڑی رہ جاتی ہیں۔

مفسّرین صحابہ جن صحابۂ کرام سے یہ تفسیر کی روایتیں آئی ہیں ان میں سے جو حضرات خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہیں وہ خلفاء اربعہ، عبداللہ بن مسعود، اُبَیّ

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی نگاہوں میں اس کا عملی پہلو غالب تھا +

یہاں اس بات کی تصریح کی ضرورت ہے کہ ظاہری اور عملی حیثیت کے علاوہ قرآن کریم کی نظری اور عقلی حیثیت بھی اہم ہے۔ یہ چھوٹی سی کتاب جو آسانی کے ساتھ صرف چند اجزار میں نمایاں اور صاف لکھی جاسکتی ہے قیامت تک کے لئے امت اسلامیہ کا دستور العمل بنائی گئی ہے اور ہر زمان اور ہر مکان میں ان کی ہدایت کا نصاب قرار دی گئی ہے۔ اگر یہ ایسے حقائق جاودانی پر مشتمل نہ ہوتی جن کو ابدالاباد تک انسانی نسلیں ختم نہیں کرسکیں گی تو کیونکر ان کا دائمی نصاب ہدایت بننے کی صلاحیت رکھتی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن سے صرف عملی نصیحت ہی لینے کی ہدایت نہیں کی گئی بلکہ اس میں تفکر اور تدبر کی بھی تاکید فرمائی گئی ہے مثلاً

كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا اٰيَاتِه ۲۸/۳۸ — مبارک کتاب ہم نے تیری طرف نازل کی ہے تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں +

دوسری جگہ ہے

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا ۲۴/۴۷ — کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے یا دلوں پر انکے قفل پڑے ہوئے ہیں

ایک اور آیت ہے

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ۴۴/۱۶ — اور ہم نے تیری طرف قرآن اتارا تاکہ لوگوں کے لئے جو اتارا گیا ہے اس کو ان کے سامنے بیان کرے اور تاکہ لوگ اس میں تفکر کریں ۔

الغرض اہل نظر کو قرآن نے اپنی آیات میں فکر و نظر کی دعوت دی ہے تاکہ وہ ان سے اپنی ہدایت لیتے اور اپنی فلاح کا راستہ نکالتے رہیں۔ فطرت کی دیگر اشیار کی طرح جن میں غور کرنے سے جدید انکشافات ہوتے رہتے ہیں اور ان کے دریافت سے انسانی قومیں نت نئے منافع اور

علیٰ ہذا ایک بار جمعہ کے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ میں اپنے بعد جو امور سب سے اہم چھوڑ جاؤں گا ان میں مسئلہ کلالہ بھی ہے۔ میں نے جس قدر بار بار اس کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا اور کسی مسئلہ کو نہیں پوچھا۔ اور اس میں آپ نے جس قدر سختی میرے ساتھ روا رکھی اور کسی مسئلہ میں روا نہیں رکھی۔ یہانتک کہ اپنی انگلی میرے سینہ پر رکھ کر فرمایا کہ اے عمر! کیا تیرے لئے اس امر میں آیت صیف کافی نہیں ہے جو سورہ نساء کے آخر میں ہے[۱]

یہ واقعات تو حضرت عمرؓ کے بیان کئے گئے ہیں جن کے علمی اور عقلی رتبہ سے ہم سب واقف ہیں پھر دوسرے تمام صحابہ کے متعلق یہ کیونکر دعوےٰ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ہر لفظ اور ہر ترکیب قرآنی کا علم رکھتے تھے۔ ہاں ایک اجمالی مفہوم ضرور سمجھ لیتے تھے۔ مثلاً "وَفاکھۃ واَبّا" میں ان کے لئے یہ سمجھ لینا کافی تھا کہ یہاں اللہ کی دی ہوئی نعمتوں کا ذکر ہے" اَبّاً" بھی انہیں میں سے ایک ہے۔ ہر آیت کے تفصیلی معانی تک پہونچنے کی تکلیف لازمی نہیں خیال کرتے تھے لیکن اس سے یہ اندازہ کر لینا کہ وہ بالعموم آیات قرآنی کے سرسری مفہوم پر قانع تھے صحیح نہیں ہو سکتا! ابو عبدالرحمٰن سُلمی سے روایت ہے کہ صحابہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے دس آیتیں سیکھتے تھے تو جب تک ان کی علمی اور عملی حقیقت کو جان نہیں لیتے تھے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ہم میں سے جب کوئی سورۂ بقرہ اور آل عمران پڑھ لیتا تھا تو ہماری نگاہوں میں بڑا ہو جاتا تھا۔[۲]

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم میں زیادہ تر آیات محکمات ہیں جو اصول دین اور احکام شرعیہ سے تعلق رکھتی ہیں، یا انبیاء کرام اور اقوام سالفہ کے نتیجہ خیز اور عبرت انگیز قصص ہیں اُن کا سمجھنا جمہور کے لئے آسان ہے۔ مگر اُسی کے ساتھ آیات متشابہات اور حقائق غامضہ بھی ہیں جن کو صرف راسخون فی العلم ہی سمجھ سکتے ہیں اور صحابہ کرام میں ایسے حضرات کی کمی نہیں تھی۔ لیکن

---

[۱] تفسیر ابن جریر طبری ج ۶ ص ۲۶ ۔ [۲] مسند امام احمد

مطابق واضح، کھلا ہوا بلکہ جگمگاتا ہوا نور ہے، یہی سبب ہے کہ اس نے بار بار تصریح کی ہے کہ "وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِر" اور ہم نے قرآن کو نصیحت لینے کے لئے آسان کر دیا ہے، کوئی ہے جو نصیحت لے؟ نصیحت لینے کی آسانی کو دیکھنے کے لئے خود اہل عرب پر نظر ڈالنا کافی ہے جو قرآن کے اولین مخاطب اور بالعموم بدوی اور ناخواندہ تھے جس کی وجہ سے قرآن نے ان کو "اُمّیین" کا لقب دیا اور فرمایا "ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ" وہی اللہ جس نے ناخواندہ لوگوں میں انہیں میں سے ایک رسول کھڑا کیا۔ ان اُمّیوں نے بے تکلف قرآن کو سمجھا اور اس کے اوپر عمل کیا۔ علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں :-

اِنَّ الْقُرْاٰنَ نزل بلغة العرب علی اسالیب بلاغتھم فکانوا کلھم یفھمونه ویعلمون معانیه فی مفرداته وتراکیبه[1]	قرآن عرب کی زبان میں ان کے انداز بلاغت کے مطابق نازل ہوا۔ ہر ایک اس کو سمجھتا تھا اور اس کے مفردات و مرکبات کے معانی کا علم رکھتا تھا

علامہ موصوف کا مقصد غالباً یہ ہے کہ اہل عرب بالعموم قرآن سے اس کی تعلیمات کو سمجھتے تھے ورنہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر فرد امت عربیہ کا اس کے جملہ الفاظ کے معانی اور اس کی تمام تراکیب کی تفصیلات کا عالم نہیں ہو سکتا تھا۔ خود حضرت عمر فاروقؓ کے متعلق روایت ہے کہ کسی نے ان سے "وَفَاکِھَةً وَّاَبًّا" میں "ابًّا" کے معنے پوچھے، جواب دیا کہ ہم کو تکلف و تعمق سے ممانعت کی گئی ہے، ایک بار انھوں نے منبر پر یہ آیت پڑھی "اَوْ یَاْخُذَھُمْ عَلٰی تَخَوُّفٍ" اور حاضرین سے تخوف کے معنے دریافت کئے، بنی ہذیل کے ایک شخص نے کہا کہ اس کے معنے تنقص کے یعنی کم کرنے کے ہیں۔ اور سند میں یہ شعر پڑھا ؎

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْھَا تَامِکًا قَرِدًا ... کَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۳۶۷، [2] کتاب الموافقات ص ۵۷ - ۵۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

علم تفسیر

از مولانا حافظ محمد اسلم جیراجپوری جامعۂ ملیہ دہلی

قرآن کریم ایسی صاف عربی زبان میں نازل ہوا جس کو عام طور پر اہل عرب سمجھتے تھے، خود قرآنی آیات میں قرآن کی زبان "عربی مبین" کہی گئی ہے یعنی بیّن اور واضح، اس لفظ کا استعمال قرآن میں جابجا اسی معنی میں ہوا ہے، مثلاً "فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ" لاؤ ہمارے پاس کوئی کھلی ہوئی دلیل، "إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" شیطان انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے، یہی وجہ ہے کہ خود قرآن نے اپنی بھی صفت یہی بیان کی ہے، یعنی "الْكِتَابُ الْمُبِينُ" بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اپنے کو "نور مبین" کہا ہے، نیز آیات قرآنی کو بھی "آیات بینات" کے نام سے موسوم کیا ہے، "بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ" بلکہ وہ کھلی ہوئی آیتیں ہیں ان لوگوں کے سینوں میں جن کو علم دیا گیا ہے،

الغرض قرآن کی زبان، قرآن کی تعلیم، اور قرآنی آیات کا مفہوم سب خود قرآن کے بیان کے

۷۴ ۔ صاحبزادہ ولی احمد خاں صاحب ایم ۔ اے جج ریاست جے پور

۷۵ ۔ مولوی سید مرتضیٰ حسین صاحب خالصہ کالج امرتسر

۷۶ ۔ پروفیسر چودھری محمد صادق صاحب ایم۔اے گورنمنٹ کالج شاہ پور

۷۷ ۔ پروفیسر عبدالباری صاحب ایم۔اے گورنمنٹ کالج شاہ پور

۵۵ - چودھری صوبے خان صاحب تحصیلدار لاہور

۵۶ - سردار محمد اکبر خاں صاحب آنریری مجسٹریٹ پتوکی ضلع لاہور

۵۷ - خان بہادر سردار عبدالرحمٰن خاں صاحب ریلوے روڈ - لاہور

۵۸ - خان بہادر سردار دین محمد خاں صاحب ای - اے - سی لائل پور

۵۹ - سردار عبدالحمید صاحب ایم - اے لاہور

۶۰ - خاں بہادر عنایت اللہ خاں صاحب چودھری انجنیر انڈین سٹیٹ ریلویز -

۶۱ - حافظ عبدالمجید صاحب آئی سی ایس - اسسٹنٹ کمشنر جالندھر

۶۲ - محترمہ خدیجہ فیروزالدین صاحبہ ایم اے انسپکٹرس زنانہ مدارس

۶۳ - پروفیسر محمد فضل الدین صاحب قریشی ایم ایس سی اسلامیہ کالج لاہور

۶۴ - ڈاکٹر پروفیسر سعید اللہ صاحب اسلامیہ کالج لاہور

۶۵ - پروفیسر قاضی ظہیر الدین صاحب ایم - اے اسلامیہ کالج لاہور

۶۶ - پروفیسر غلام محی الدین صاحب ایم - اے گورنمنٹ کالج لائل پور

۶۷ - پروفیسر محمد عبداللہ صاحب ایم - اے - گورنمنٹ کالج لائل پور

۶۸ - پروفیسر صادق علی صاحب ایم - اے بہاولپور کالج

۶۹ - پروفیسر عبدالباسط صاحب ایم - اے اسلامیہ کالج لاہور

۷۰ - پروفیسر علم الدین صاحب سالک ایم - اے اسلامیہ کالج لاہور

۷۱ - سید ماجد علی صاحب دفتر محکمہ تعلیم لاہور

۷۲ - مولوی محمد شفیع صاحب ایم - اے ہیڈ ماسٹر اسلامیہ ہائی سکول لاہور

۷۳ - پروفیسر سید بشیر علی صاحب ایم ایس سی علیگڈھ یونیورسٹی

۳۶ - خانصاحب چودھری محمد حسین - ایم - اے پنجاب سیکرٹریٹ لاہور

۳۷ - مسٹر الما لطیفی صاحب فنانشل کمشنر لاہور

۳۸ - ملک برکت علی صاحب ایم - اے ایل ایل بی ایڈوکیٹ لاہور

۳۹ - راجہ حسن اختر صاحب بی - سی - ایس لاہور

۴۰ - خانصاحب شیخ فضل الٰہی - ڈائرکٹر انفرمیشن بیورو - لاہور

۴۱ - شیخ محمد اشرف صاحب تاجر کتب کشمیری بازار لاہور

۴۲ - حاجی فیروز الدین صاحب فلیمنگ روڈ - لاہور

۴۳ - میاں بشیر احمد صاحب بی - اے آکسن لاہور

۴۴ - پروفیسر عبد الحمید صاحب ایم - اے گورنمنٹ کالج لاہور

۴۵ - خان غلام محمد خان صاحب ایم اے - گورنمنٹ پنشنر - لاہور

۴۶ - ملک عبد القیوم صاحب پروفیسر لاء کالج لاہور

۴۷ - میرزا محمد صادق صاحب مالک پرن پریس لاہور -

۴۸ - ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین صاحب بیرسٹر لاہور

۴۹ - شیخ محمد عبد الغنی صاحب ایم - اے پرنسپل اسلامیہ کالج لاہور

۵۰ - میرزا عبد الرب صاحب ایم - اے ڈسٹرکٹ جج لائل پور

۵۱ - چودھری محمد حسین صاحب (مرحوم) انسپکٹر مدارس -

۵۲ - شیخ محمد نصیر ہمایوں بی - اے قومی کتب خانہ لاہور

۵۳ - پروفیسر وحید الدین صاحب ایم - اے کینرڈ کالج لاہور

۵۴ - چودھری سردار علی صاحب - آنریری مجسٹریٹ لاہور

۱۷- پروفیسر سراج الدین صاحب آذر ایم۔ اے گورنمنٹ کالج پسرور

۱۸- پروفیسر ڈاکٹر محمد صدر الدین صاحب گورنمنٹ کالج لاہور

۱۹- مولوی عبد الحمید صاحب ایم اے سابق انسپکٹر مدارس

۲۰- مولوی اولاد حسین صاحب شاداں بلگرامی۔ اورینٹل کالج لاہور

۲۱- مولوی غلام محی الدین خان صاحب ایم ایل اے - لاہور

۲۲- مسٹر خورشید زماں صاحب بیرسٹر۔ لاہور

۲۳- پروفیسر ڈاکٹر برکت علی صاحب قریشی۔ اسلامیہ کالج لاہور

۲۴- شیخ مبارک علی صاحب تاجر کتب لاہور

۲۵- شیخ عبد الباری صاحب انارکلی لاہور

۲۶- خانصاحب شیخ فیاض الدین - رئیس لاہور

۲۷- پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن صاحب۔ علیگڈھ یونیورسٹی

۲۸- مسٹر عصمت اللہ خانصاحب تحصیلدار بھلوال - ضلع شاہپور

۲۹- مولوی حسن دین صاحب ایم۔ اے اورینٹل کالج لاہور

۳۰- خاں سعادت علی خاں صاحب رئیس لاہور

۳۱- ڈاکٹر غلام محمد صاحب برانڈرتھ روڈ۔ لاہور

۳۲- محمد طاہر خاں صاحب (بمبئی)

۳۳- سید حمید علی صاحب دار الاشاعت لاہور

۳۴- پروفیسر سید عبد القادر صاحب ایم۔ اے اسلامیہ کالج لاہور

۳۵- پروفیسر خواجہ دل محمد صاحب ایم۔ اے۔ اسلامیہ کالج لاہور

فہرست ممبران استقبالیہ کمیٹی

۱۔ علامہ عبداللہ یوسف علی ایم اے۔ ایل ایل ایم۔ سی بی ای (صدر)

۲۔ پرنسپل محمد شفیع صاحب ایم اے۔

۳۔ پروفیسر حافظ محمود خاں صاحب شیرانی۔ اورینٹل کالج لاہور

۴۔ پروفیسر محمد اقبال۔ اورینٹل کالج لاہور

۵۔ راناعبدالحمید صاحب ایم۔ اے پرنسپل گورنمنٹ کالج شاہ پور

۶۔ مولوی عبدالحی صاحب ایم۔ اے۔ گورنمنٹ کالج شاہ پور

۷۔ آنریبل چودھری سر شہاب الدین صاحب صدر پنجاب اسمبلی

۸۔ خان بہادر سردار حبیب اللہ لاہور

۹۔ پروفیسر عبداللطیف صاحب تپش ایم اے۔ گورنمنٹ کالج ملتان

۱۰۔ میرزا سر ظفر علی خاں سابق جج ہائی کورٹ لاہور

۱۱۔ ڈاکٹر جارج متھانی ایم۔ اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور

۱۲۔ خانصاحب میاں امیر الدین صاحب سب رجسٹرار۔ لاہور

۱۳۔ میاں نظام الدین صاحب۔ رئیس اعظم۔ لاہور

۱۴۔ خانصاحب قاضی فضل حق ایم۔ اے۔ پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور

۱۵۔ مولوی ظفر اقبال صاحب ایم۔ اے۔ رجسٹرار محکمہ تعلیم۔ لاہور

۱۶۔ شفاء الملک حکیم فقیر محمد صاحب چشتی (مرحوم) لاہور

فہرست ممبرانِ مجلس عاملہ

(۱) پرنسپل محمد شفیع صاحب ایم۔اے (صدر)

(۲) ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین صاحب بیرسٹر ایٹ لا۔ لاہور

(۳) پروفیسر حافظ محمود خاں صاحب شیرانی اورینٹل کالج لاہور

(۴) مولوی ظفر اقبال صاحب ایم۔ اے رجسٹرار محکمہ تعلیم۔ لاہور

(۵) خواجہ عبدالوحید صاحب سیکرٹری اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ لاہور

(۶) ملک عبدالقیوم صاحب پروفیسر لا، کالج لاہور

(۷) پروفیسر محمد اقبال اورینٹل کالج لاہور (معتمد و خازن)

۱- سید امتیاز علی عرشی ناظم کتب خانہ

۲- سید عبد السلام خان

الہ آباد یونیورسٹی

پروفیسر ڈاکٹر زبید احمد

ڈھاکہ یونیورسٹی

پروفیسر ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی

جامعہ عثمانیہ حیدر آباد

۱- پروفیسر ڈاکٹر نظام الدین

۲- پروفیسر ڈاکٹر عبد الحق

۳- پروفیسر ڈاکٹر حمید اللہ

اسلامیہ کالج پشاور

خواجہ سخار اللہ ایم۔ اے پروفیسر عربی

ریاست جوناگڈھ

قاضی احمد میاں اختر

دار المصنّفین اعظم گڈھ

مولوی سید ریاست علی صاحب ندوی

ان کے علاوہ بمبئی یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹر محمد بذل الرحمٰن پرنسپل اسماعیل کالج اور لکھنؤ یونیورسٹی کی طرف سے پروفیسر سید مسعود حسن رضوی بطور ڈیلیگیٹ نامزد ہوئے تھے لیکن یہ دونوں حضرات کسی مجبوری کی وجہ سے تشریف نہ لا سکے۔

پروفیسر محمد اقبال معتمد اعزازی ادارہ معارف اسلامیہ

مؤید:۔ ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی

۴۔ ادارہ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ ان تمام حضرات کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے۔ جنہوں نے اپنی لگاتار محنت سے ادارہ کے اجلاس دوم کو کامیاب بنانے کی کوشش کی۔ بالخصوص لالہ بھوارام لائبریرین پنجاب یونیورسٹی لائبریری ہماری شکرگزاری کے مستحق ہیں۔ جن کی محنت اور توجہ سے نمائش کو کامیابی ہوئی۔"

محرک۔ ڈاکٹر اظہر علی پروفیسر دہلی یونیورسٹی

مؤید۔ ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی پروفیسر ڈھاکہ یونیورسٹی۔

فہرست مندوبین اجلاس دوم

دہلی یونیورسٹی

۱۔ شمس العلماء مولوی عبد الرحمٰن پروفیسر عربی

۲۔ ڈاکٹر اظہر علی پروفیسر فارسی

جامعہ ملیہ دہلی

۱۔ مولانا اسلم جیراجپوری

علیگڈھ یونیورسٹی

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن

ریاست بہاولپور

۱۔ پروفیسر شجاع منعمی ایم۔اے۔ایم۔ایس۔سی

ریاست رامپور

نشست ششم - ۱۲ اپریل ۱۹۳۱ء ۴ بجے سہ پہر

بصدارت ڈاکٹر زبید احمد صاحب ایم اے پی ایچ ڈی پروفیسر الٰہ آباد یونیورسٹی

اجلاس دوم کے منظور شدہ ریزولیوشن

اس نشست میں حسب ذیل ریزولیوشن بالاتفاق پاس ہوئے :-

۱ - ادارۂ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ حکومتِ ہند کے محکمۂ آثارِ قدیمہ کو بتاکید اس امر کی ضرورت جتلاتا ہے کہ وہ قدیم اسلامی عمارات کے کتبوں کو بلا تاخیر جمع کر کے شائع کرنے کا بندوبست کرے - ورنہ اندیشہ ہے کہ مزید غفلت سے عمارات کے پتھر اور در و دیوار کہنہ ہو کر شکستہ ہو جائیں گے اور ان کے کتبوں کی عبارات کے خستہ و محو ہو جانے کے باعث محققینِ علمِ تاریخ ان کے استفادہ سے محروم ہو جائیں گے ۔

محرک - ڈاکٹر عبدالحق پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

مؤید - مولوی محمد شفیع صاحب ایم - اے - پرنسپل اورینٹل کالج لاہور

۲ - ادارۂ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ مسلمانوں کو بتاکید تحصیل زبان عربی کی ترغیب دلاتا ہے جو کہ ان کے تمام علوم و معارف اور تہذیب گذشتہ کی خزینہ دار ہے ۔

محرک - ڈاکٹر غلام محی الدین صوفی ایم - اے ڈی لٹ - انسپکٹر مدارس جبل پور (سی پی)

مؤید - پروفیسر شجاع ناموس ایم - اے - ایم ایس سی - بہاولپور -

۳ - ادارۂ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ ان تمام مندوبین کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے - جو زحمت سفر گوارا کر کے لاہور تشریف لائے - اور ادارہ کے اجلاس دوم میں شریک ہوئے :-

محرک - پروفیسر محمد اقبال (سیکرٹری ادارہ)

مضامین ذیل اس نشست میں پڑھے گئے :-

۱- پروفیسر محمد شفیع ایم - اے پنجاب یونیورسٹی لاہور

"بعض قدیم فرامین جو پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ (بزبان انگریزی)

۲- ڈاکٹر برکت علی قریشی ایم - اے - پی - ایچ - ڈی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور۔

"ابن خلدون کا عقیدہ تہذیب و سیاست کے بارے میں" (بزبان انگریزی)

۳- پروفیسر محمد فضل الدین قریشی ایم - ایس - سی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور

"فجر و شفق (مطالعۂ طبیعی) حکماء مسلمین کی نظر سے" (بزبان انگریزی)

۴- ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی - لاہور

"بعض اسلامی عمارات اپنے کتبوں کی روشنی میں" (بزبان انگریزی)

۵- حکیم محمد حسن صاحب قریشی پرنسپل طبیہ کالج لاہور

"دورانِ خون کے انکشاف میں مسلمانوں کا حصّہ" (بزبان اردو)

۶- ڈاکٹر عبد الحق ایم - اے - ڈی فل - پروفیسر و ڈیلیگیٹ جامعۂ عثمانیہ (حیدر آباد)

مصرِ حاضر کے دو شاعر - شوقی اور حافظ (بزبان اردو)

۷- شمس العلماء مولوی عبد الرحمان صاحب دہلوی - پروفیسر و ڈیلیگیٹ دہلی یونیورسٹی۔

"الرواج حول الجزیۃ والخراج" (بزبان اردو)

قاضی محمد اسلم صاحب ایم - اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کا مضمون بعنوان "اسلامی طریقۂ عبادت میں فلسفۂ توجہ" موصول ہوا - لیکن ان کے تشریف نہ لاسکنے کی وجہ سے پڑھا نہیں گیا - روئداد میں درج ہے -

۵۔ قاضی احمد میاں اختر جونا گڈھی،

"سعدی کا عربی کلام" (بزبان اردو)

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی پروفیسر کلکتہ یونیورسٹی کا مضمون "مسند احمد بن حنبل" پر اور ڈاکٹر حسین الہمدانی کا مضمون "تصانیف احمد حمید الدین کرمانی" پر پڑھے نہیں گئے لیکن اوّل الذکر روئداد میں چھاپا گیا ہے۔

نشست چہارم ۱۱ر اپریل ۸ سے ۱۰ بجے شب

بصدارت ڈاکٹر عبد الحق پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدر آباد

اس نشست میں علامہ عبد اللہ یوسف علی نے اپنا فاضلانہ مضمون بہ عنوان

"تاریخ اسلام کی وسعت اور یونیورسٹیوں میں اس کی تعلیم کی ضرورت۔"

بزبان انگریزی پڑھا۔ اس وقت حاضرین کی کثرت تعداد غیر معمولی تھی۔ علامہ موصوف کی تقریر میں جو کشش ہے وہ محتاج بیان نہیں اور یہ تعداد اس کشش کا نتیجہ تھی۔ مضمون ایک گھنٹے میں تمام ہوا۔ جس کے بعد پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن (ڈیلیگیٹ مسلم یونیورسٹی علیگڈھ) نے "تصوف اسلام" پر بزبان انگریزی لکچر دیا۔ پروفیسر موصوف کی فصیح البیانی اور پر ظرافت گفتگو مشہور و معروف ہے اور اس شہرت کی انھوں نے اس لکچر سے پوری تصدیق کی۔ لکچر کے تمام ہونے پر چونکہ وقت میں گنجائش نہ رہی تھی۔ لہٰذا ڈاکٹر تصدق حسین صاحب خالد کا مضمون جو اس نشست میں پڑھا جانے والا تھا۔ نہ پڑھا جا سکا۔

نشست پنجم۔ ۱۲۔ اپریل ۹ بجے سے ۱۲ بجے صبح

بصدارت ڈاکٹر اظہر علی صاحب پروفیسر دہلی یونیورسٹی

ڈاکٹر وحید مرزا صاحب پروفیسر لکھنؤ یونیورسٹی نے اپنا مضمون بہ عنوان "مقدمہ ابن خلدون میں مراکش کی شاعری کے نمونے" ارسال فرما دیا تھا۔ جو روئداد میں چھپا ہے۔ ڈاکٹر عنایت اللہ صاحب اور پروفیسر شیرانی صاحب سے ہم معافی کے طلبگار ہیں۔ کہ ان دونو حضرات کو وقت میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے پڑھنے کا موقع نہ دیا جا سکا۔

نشست سوم۔ ۱۱ اپریل ۲ سے ۴ بجے سہ پہر

بصدارت شمس العلماء مولوی عبد الرحمٰن صاحب دہلوی

مضامین ذیل اس نشست میں پڑھے گئے :۔

۱۔ ڈاکٹر نظام الدین صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر ڈیلیگیٹ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد۔

"ایرانِ حاضر کے ادبی رجحانات" (بزبان انگریزی)

۲۔ ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر ڈھاکہ یونیورسٹی۔

"تاج المآثر تالیف حسن نظامی نیشاپوری" (بزبان اردو)

۳۔ ڈاکٹر اظہر علی صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر ڈیلیگیٹ دہلی یونیورسٹی۔

"تاریخ محمد عارف قندہاری" (بزبان اردو)

۴۔ یٰسین خان نیازی ایم۔ اے۔ متعلم پنجاب یونیورسٹی

"نیازیوں کی تاریخ" (بزبان انگریزی)

سید مسعود حسن رضوی پروفیسر لکھنؤ یونیورسٹی کا مضمون " فارسی مراثی " بزبان اردو تھا۔ یہ دونوں حضرات خود تشریف نہیں لا سکے۔ لیکن اپنے مضامین انہوں نے ارسال فرما دیئے تھے۔ جو روئداد میں طبع ہو گئے ہیں،

نشست دوم۔ ۱۱ اپریل۔ ۹ بجے سے ۱۲ بجے صبح

بصدارت میاں بشیر احمد صاحب بی۔ اے (آکسن)

اس نشست میں مقالات ذیل پڑھے گئے :۔

۱۔ پروفیسر شجاع منعمی ایم۔ اے۔ ایم۔ ایس۔ سی۔ پروفیسر طبیعات صادق ایجرٹن کالج۔ بہاولپور (ڈیلیگیٹ ریاست بہاولپور)

" انحراف ضو" کا سبب جس کو مسلم سائنس دانوں نے واضح کیا" (بزبان انگریزی)

۲۔ مولوی سید ریاست علی صاحب ندوی (ڈیلیگیٹ دار المصنفین اعظم گڈھ)

" سراج ہندی " (بزبان اردو)

۳۔ ڈاکٹر زبید احمد صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی پروفیسر الہ آباد یونیورسٹی،

" وہ تصانیف جو علوم قرآنی پر ہندوستان میں بزبان عربی لکھی گئیں۔ (بزبان اردو)

۴۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڈھی

" شبلی بحیثیت شاعر " (بزبان اردو)،

۵۔ سید امتیاز علی عرشی۔ ناظم کتب خانہ رامپور،

" سمعانی اور اس کی کتاب الانساب " (بزبان اردو)

باقی چار مقالات جو اس نشست کے پروگرام میں داخل تھے۔ کچھ وقت کی تنگی اور کچھ پڑھنے والے حضرات کے تشریف نہ لا سکنے کی وجہ سے نہیں پڑھے گئے۔

بصدارت مولوی محمد شفیع ایم۔اے

پرنسپل اورینٹل کالج لاہور

اس نشست میں مقالات ذیل پڑھے گئے :۔

۱۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ایم۔اے ڈی لٹ۔ پروفیسر و ڈیلیگیٹ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد۔

"ابتداء زمانۂ اسلام میں ایران کے ساتھ مسلمانوں کے سیاسی تعلقات" بزبان انگریزی

۲۔ مولانا محمد اسلم جیراجپوری۔ ڈیلیگیٹ جامعہ ملیہ دہلی۔

"علم تفسیر" بزبان اردو

۳۔ خانصاحب قاضی فضل حق ایم۔اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور۔

"پنجابی علم ادب میں مسلمانوں کا حصّہ" (بزبان اردو)

۴۔ خواجہ سخا اللہ ایم۔اے۔ پروفیسر عربی اسلامیہ کالج پشاور

"باب المدح فی کتاب العجائب للشیزری" (بزبان انگریزی)

۵۔ ملک محمد باقر ایم۔اے متعلم پنجاب یونیورسٹی۔لاہور

"آدینہ بیگ خاں حاکم پنجاب" (بزبان انگریزی)

چونکہ وقت معین دو گھنٹے تھا اور پانچ مقالات تھے۔ لہٰذا ہر مقالے کو ۲۵ منٹ دیئے گئے۔ وقت میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے کسی مقالے پر بحث یا سوالات نہ ہو سکے۔ اور یہی حالت ہر نشست میں رہی۔

اس نشست کے پروگرام میں ڈاکٹر داؤد پوتہ پروفیسر اسماعیل کالج بمبئی کا مضمون بعنوان "ابن خلدون کے خیالات تعلیم کے بارے میں" (بزبان انگریزی) اور

کے خیال سے باوجود ضعف و علالت کے ادارہ کی صدارت کو قبول فرمایا۔

افتتاح نمائش

افتتاحی اجلاس کی کارروائی گیارہ بجے تمام ہوئی جس کے بعد جناب صدر نے یونیورسٹی لائبریری میں نمائش کا افتتاح فرمایا۔ حاضرین میں سے اکثر اصحاب نے نمائش کا بالاستیعاب معائنہ کیا۔ اور کارکنانِ ادارہ کو مشکور فرمایا۔ مسکوکات جو اس نمائش میں دکھائے گئے وہ تمام تر اور مخطوطات کا معتدبہ حصہ ہمارے مخدوم پروفیسر حافظ محمود شیرانی کی ملکیت تھا۔ لیکن اس کے علاوہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے بعض نادر قلمی نسخے، پروفیسر سراج الدین آذر کے ذاتی کتب خانے کی بیش قیمت کتابیں، پروفیسر محمد شفیع صاحب کے بعض نادر اسلامی مصنوعات اور انڈیا آفس لائبریری کے چند قلمی نسخے نمائش کی زینت کا باعث تھے۔ ایک نمایاں چیز جو اس نمائش میں دکھلائی گئی وہ اسلامی عمارات کے کتبوں کے چربے تھے۔ جن کو ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے مہینوں کی لگاتار محنت اور زحمتِ سفر سے کاٹھیاواڑ اور گجرات اور دکن کے بعض دُور دراز مقامات سے جمع کیا تھا اور پھر کئی دن کی مسلسل محنت سے ان کو ترتیب دیکر نمائش کے کمرے میں دیواروں پر سجایا تھا۔ ان چربوں کی ایک فہرست بھی انہوں نے مرتب کی تھی۔ جس کو ادارہ کی طرف سے طبع کرا کر زائرین نمائش کو تقسیم کیا تھا، مجلس عاملہ کا ارادہ تھا کہ ان میں سے بعض کتبے منتخب کر کے روئداد میں طبع کئے جائیں۔ لیکن اس خیال سے کہ اس کی ضخامت پہلے ہی بہت زیادہ ہو چکی ہے۔ ان کی اشاعت آیندہ اجلاس کی روئداد میں کرنے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔

سطور ذیل میں ہم بالترتیب اجلاس کی مختلف نشستوں کا حال درج کرتے ہیں:۔

نشست اول۔ ۱۰۔ اپریل ۸ بجے سے ۱۰ بجے شام

اور تعداد اشیا بہت بڑھ چڑھ کر تھی۔ ان باتوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ادارہ کے اغراض و مقاصد کے ساتھ مسلم پبلک کو پوری ہمدردی ہے اگر کارکنانِ ادارہ تن دہی کے ساتھ کوشش میں مصروف ہو کر اہلِ ثروت کی توجہ اس کی ضرورت کی طرف منعطف کرانے میں کامیاب ہو سکیں تو کچھ شک نہیں کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب و علوم کو زندہ رکھنے میں ادارہ بہت بڑی خدمت کر سکتا ہے۔

افتتاح اجلاس دوم کا افتتاح ۱۰ اپریل ۱۹۳۶ء کو ۱۰ بجے صبح مینارڈ ہال میں ہوا۔ حاضرین کی تعداد تین سو کے قریب تھی۔ جن میں لاہور کے بعض معزز اور سربرآوردہ ہندو حضرات بھی شریک تھے۔ سب سے پہلے حافظ محمد حسن صاحب کوہاٹی نے سورہ فتح کا آخری رکوع خوش الحانی کے ساتھ پڑھا۔ جس کو حاضرین نے تعظیماً کھڑے ہو کر سنا۔ اس کے بعد علامہ عبداللہ یوسف علی صدر استقبالیہ کمیٹی نے مندوبین اور حاضرین کا خیر مقدم کرتے ہوئے ادارہ کی ضرورت اور اس کی مختصر گذشتہ تاریخ سے سامعین کو آگاہ کیا اور یہ بتلایا کہ اس کو کامیاب بنانے میں ارباب اورنٹیل کالج نے بہت کوشش کی ہے علامہ موصوف کا پورا خطبہ روئداد ادارہ کے انگریزی حصے میں موجود ہے۔

اسکے بعد میاں سر فضل حسین مرحوم نے اپنا مختصر لیکن پر مغز خطبۂ صدارت پڑھا۔ جو اُس وقت لاہور کے انگریزی اخبارات میں شائع کیا گیا۔ اور اس کا اردو ترجمہ بھی مقامی اخباروں اور رسالوں میں چھاپا گیا۔ اب اس کو روئداد ادارہ میں دوبارہ ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے اختتام خطبہ پر ملک برکت علی صاحب ایڈووکیٹ لاہور نے مناسب الفاظ میں جناب صدر کا شکریہ کارکنانِ ادارہ کی طرف سے ادا کیا۔ حقیقت میں میاں صاحب مرحوم اس شفقت اور کرمفرمائی کے لئے ہماری دلی شکرگذاری کے مستحق تھے کہ انہوں نے کارکنوں کی حوصلہ افزائی

دم سے اس شہر میں طبِ یونانی کی عظمت قائم تھی ۔ مرحوم کے اخلاقِ حسنہ کا ہر شخص دل سے معترف ہے۔ چودھری محمد حسین صاحب انسپکٹر مدارس جنہوں نے گذشتہ سال انتقال کیا محکمۂ تعلیم پنجاب میں ایک سرگرم کارکن تھے ۔ اپنے محکمے میں انہوں نے تھوڑے ہی عرصے میں حیرت انگیز ترقی کی ۔ افسوس کہ عین جوانی میں اپنے اعزہ کو داغِ مفارقت دے گئے۔ خدائے کریم دونو کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے ۔

ادارہ کا اجلاس دوم

ادارہ کا اجلاس دوم تین سال کے وقفہ کے بعد مینارڈ ہال لاہور میں ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء کو بصدارت میاں سر فضل حسین مرحوم و مغفور منعقد ہوا ۔

سب سے پہلے ہمیں اس بات کا اعلان کرنے میں فخر اور مسرت ہے کہ ادارہ کا یہ دوسرا اجلاس پہلے کی نسبت بہت زیادہ کامیاب اور بارونق تھا ۔ بیجا نہ ہوگا اگر ہم بعض امور میں پہلے اور دوسرے اجلاس کا موازنہ کریں تاکہ معلوم ہو سکے کہ اس قلیل عرصے میں ادارہ کی ترقی کا پیمانہ کیا ہے ؟ اجلاس اول کے پروگرام میں مقالات کی تعداد پندرہ تھی ۔ جن میں سے تیرہ پڑھے گئے ۔ اجلاس دوم میں ان کی تعداد اڑتیس تھی جن میں سے پچیس پڑھے گئے ۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جہاں اجلاسِ اول کی کارروائی فقط ایک دن میں تمام ہو گئی ۔ وہاں اجلاس دوم میں تین دن صرف ہوئے ۔ اجلاس اول میں مندوبین کی تعداد گیارہ تھی ۔ اجلاس دوم میں سولہ تھی ۔ استقبالیہ کمیٹی کے ممبروں کی تعداد پہلے اجلاس کے وقت ۳۹ تھی ۔ اجلاس دوم میں ۷۷ اور یہ باوجود اس کے کہ چندہ کی مقدار دگنی کر دی گئی تھی ۔ علیٰ ہذا القیاس حاضرین جلسہ کی تعداد بھی بہ نسبت سابق بہت زیادہ تھی مخطوطات اور مصنوعات کی نمائش جو اجلاس دوم میں ہوئی ۔ وہ بھی پہلی نمائش کی نسبت بلحاظ آرائش

دیباچہ

یادِ رفتگان ادارۂ معارفِ اسلامیہ کے اجلاسِ دوم کی کارروائی کو بیان کرنے سے پہلے ہم پر واجب ہے۔ کہ اپنے ان عظیم قومی صدموں کے احساس کا اظہار کریں جو گذشتہ دو سال میں ہندوستان کے بدنصیب مسلمانوں کو برداشت کرنے پڑے ہیں۔ ناظرین کرام خود سمجھ گئے ہونگے کہ ان قومی صدموں سے ہماری مراد علامہ سر محمد اقبال علیہ الرحمۃ اور آنریبل سر فضلِ حسین مرحوم و مغفور کی مفارقت کے داغ ہیں جو باوفا مسلمانوں کے سینوں سے تاابد نہیں مٹ سکتے۔ اگرچہ ان بھاری موتوں کا ماتم عالمگیر ہے۔ لیکن ارکانِ ادارۂ معارفِ اسلامیہ اس سے خاص طور پر متاثر ہیں کہ انہی دونو بزرگوں کے دستِ شفقت سے ادارہ کی تربیت ہوئی۔ علامۂ مغفور ادارہ کے بانی اور اس کے اجلاسِ اوّل کے صدر تھے۔ اور میاں صاحب مرحوم نے اجلاسِ دوم کی صدارت کو قبول فرما کر اس کو شرف بخشا۔ ارکانِ ادارہ کی بدبختی ہے کہ ان دو محبوب رہنماؤں کا سایہ ان کے سر سے اٹھ گیا۔ لیکن ہمارا ایمان ہے۔ کہ ان کی پاک روحیں اپنی لازوال برکت سے ہمیشہ ہماری سرپرستی کرتی رہیں گی۔ خدا ہمیں توفیق دے کہ ان کی یاد کو دلوں میں تازہ رکھیں۔ اور ان کے بتائے ہوئے راستوں پر عزم و استقلال کے ساتھ گامزن رہیں۔

ان دو جلیل القدر بزرگوں کے علاوہ ہم اپنی استقبالیہ کمیٹی کے دو محترم ممبروں کی وفات کا اعلان بصد رنج و اندوہ کرتے ہیں۔ جو گذشتہ دو سال کے عرصے میں ہم سے جدا ہو گئے۔ شفاء الملک حکیم فقیر محمد صاحب چشتی لاہور کے نامی اور پرانے اطبا میں سے تھے۔ جن کے

گیلانی الیکٹرک پریس ہسپتال روڈ لاہور میں باہتمام بابو نظام الدین صاحب پرنٹر چھپی ۔

فہرست مضامین

روئداد

ادارۂ معارفِ اسلامیہ

اجلاس دوم

منعقدہ لاہور

۱۰-۱۱-۱۲ اپریل سنہ ۱۹۳۶ء

مجلس عاملہ ادارۂ معارف اسلامیہ

نے شائع کیا

لاہور

۱۹۳۸ء ۱۳۵۷ھ